GEORGES VAJDA

# JUDA BEN NISSIM IBN MALKA

## PHILOSOPHE JUIF MAROCAIN



COLLECTION HESPÉRIS

INSTITUT DES HAUTES ÉTUDES MAROCAINES

N° XV 1954

LAROSE, ÉDITEUR, RUE VICTOR-COUSIN, PARIS V[e]

# JUDA BEN NISSIM IBN MALKA

## PHILOSOPHE JUIF MAROCAIN

# INSTITUT DES HAUTES ÉTUDES MAROCAINES

## «COLLECTION HESPÉRIS»

I. — Henri BASSET et E. LÉVI-PROVENÇAL, *Chellah, une nécropole mérinide*, Paris, Larose, 1923 (épuisé).

II. — Dr André PARIS, *Documents d'architecture berbère*, Paris, Larose, 1925.

III. — J. BOURRILLY et E. LAOUST, *Stèles funéraires marocaines*, Paris, Larose, 1927.

IV. — Prosper RICARD, *Dentelles algériennes et marocaines*, Paris, Larose, 1928.

V. — Henri BASSET et Henri TERRASSE, *Sanctuaires et forteresses almohades*, Paris, Larose, 1932.

VI. — Emile LAOUST, *L'habitation chez les transhumants du Maroc Central*, Paris, Larose, 1935 (épuisé).

VII. — Jeanne JOUIN, *Les thèmes décoratifs des broderies marocaines*, Paris, Larose, 1935.

VIII. — R. NEUVILLE et Armand RUHLMANN, *La place du Paléolithique ancien dans le Quaternaire marocain*, Casablanca, Farairre, 1941.

IX. — Christiane BRUNOT-DAVID, *Les Broderies de Rabat* (2 vol.; vol. 2 : Planches), Rabat, Ecole du Livre, 1943.

X. — Louis DI GIACOMO, *Une Poétesse grenadine du temps des Almohades, Hafsa bint al-Hâjj*, Paris, Larose, 1949.

XI. — Armand RUHLMANN, *La Grotte préhistorique de Dar es-Soltan*, avec un Appendice du Docteur H. V. Vallois, Paris, Larose, 1951.

XII. — Georges VAJDA, *Recueil de textes historiques judéo-marocains*, Paris, Larose, 1951.

XIII. — André ADAM, *La maison et le village dans quelques tribus de l'Anti-Atlas*, Paris, Larose, 1952.

XIV. — Elie LAMBERT, *Histoire d'un tableau : l'Abderrahman sultan du Maroc, de Delacroix*, Paris, Larose, 1953.

GEORGES VAJDA

# JUDA BEN NISSIM IBN MALKA

## PHILOSOPHE JUIF MAROCAIN

COLLECTION HESPÉRIS

INSTITUT DES HAUTES ÉTUDES MAROCAINES

N° XV 1954

LAROSE, ÉDITEUR, RUE VICTOR-COUSIN, PARIS Ve

## INTRODUCTION *

### JUDA B. NISSIM ET SES ŒUVRES

Les données biographiques dont nous disposons pour cet auteur jamais encore étudié de près se réduisent en fait à une brève indication du colophon d'un des manuscrits qui renferment l'original arabe de ses œuvres.

Il sera bon, par conséquent, de commencer par décrire les documents de première main sur lesquels se fondent nos recherches.

*A)* Le manuscrit hébreu 764 (anciennement Oratoire 74) de la Bibliothèque Nationale de Paris (1). Ce manuscrit contient, après le *Séfer Yeṣīra* (2), qui sera commenté dans la suite, les vers liminaires en hébreu servant de préface aux ouvrages en arabe (fol. 3), puis :

1° fol. 3v°-94 : *Uns al-ġarīb* (3), qui se subdivise :

*a)* fol. 3v°-16, dialogue entre l'auteur et son âme ;

(*) La présente étude est la rédaction abrégée et remaniée d'une thèse de doctorat soutenue en Sorbonne, en janvier 1946. Nous remercions profondément l'Institut des Hautes Etudes Marocaines et son directeur M. Henri TERRASSE, dont la bienveillance nous permet de publier l'essentiel de ces recherches, qui seraient autrement restées ensevelies dans nos cartons. Au moment où nous commençons à rédiger ces pages (mars 1952) s'imprime une étude partielle *La doctrine astrologique de Juda ben Nissim Ibn Malka* dans *Mélanges Millás*.

(1) Tous les renvois seront faits aux folios de ce manuscrit décrit dans *Catalogues des Manuscrits Hébreux et Samaritains de la Bibliothèque Impériale*, Paris, 1866, p. 124. Cette notice résume la description plus détaillée de Salomon MUNK, parue bien plus tard dans *les Manuscrits Hébreux de l'Oratoire*, Francfort, 1911, pp. 15-17 ; cf. aussi *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, p. 301, n. 2. L'étude interne de l'auteur n'a été reprise par personne après Munk ; on doit cependant à l'érudition de M. STEINSCHNEIDER des renseignements de valeur sur les citations de l'œuvre : *Die arabische Literatur der Juden*, § 134, p. 170 (cf. p. 344) où l'on trouvera la bibliographie ancienne. La notice la plus récente à ce sujet est celle de G. SARTON, *Introduction to the History of Science*, III, 2, p. 1444.

(2) Voir sur ce texte fondamental de la Kabbale, G. VAJDA, *Introduction à la Pensée Juive du Moyen Age*, Paris, 1947, pp. 9-17, 215-216.

(3) C'est bien *Uns* qu'il faut lire. Le titre signifie « Consolation de l'Expatrié » (voir ci-après). Steinschneider a cru, je ne sais pourquoi, devoir lire *anīs* et traduire en conséquence : « Gefährte (Anhänger) des Fremdartigen » (*HÜb*, p. 406, n. 260), interprétation entièrement erronée. Sarton a hérité de cette fausse lecture.

*b)* fol. 16-27, dialogue entre un disciple *(tilmīḏ)* et un maître *(šayḫ)* ;

*c)* fol. 28-51, introduction au commentaire *(tafsīr)* du *S[éfer] Y[eṣīra]* ;

*d)* fol. 51v°-94, commentaire sur le *S. Y.*

2° fol. 95-157v° : commentaire sur les 51 premiers chapitres du texte rabbinique *Pirqé de Rabbi Eli'ezer* (sigle utilisé dans la suite PRE) (1).

3° fol. 158-158v° : un commentaire sur les dix *sefīrōt* kabbalistiques (2).

Le colophon, fol. 157v°, porte :

כמאל אלתאליף בעון אללה פי י״ו מן שהר אדר ראשון מן סנה׳
כ׳מסה׳ אלף קכ״ה לתאריכ׳נא ואלשכר ללה כתירה חסבמא הו
אהלא לה ודלך כלאם מאלפה ר׳ יהודה בן מלכה רחמה אללה
ונסכ׳תה אנא עמרם בר׳ משה נ״ע דרעי הידוע בן פרחון וכתבתה
לנכבד ר׳ יוסף יצ״ו ברכ״ה חכים שמעון מ״ך.

Ce colophon précise donc sans aucune contestation possible que l'auteur a indiqué comme date d'achèvement de son œuvre le 16 Adar I de l'an 5125 de l'ère de la Création (9 février 1365).

Le manuscrit de Paris a dû être copié peu de temps après cette date. En effet, immédiatement après le colophon, une marque de possession, écrite de la même main que le fol. 158, nous apprend que le volume a été acheté à Ḥayyim, fils de Joseph b. Siméon, par Mas'ūd b. Sabbataï le 3 Elul 5153, 12 août 1393, ainsi que l'atteste une reconnaissance écrite de la main dudit Ḥayyim (non conservée dans l'état actuel du manuscrit).

Enfin les deux filigranes que nous avons pu relever sur les feuillets du volume se rapprochent le plus de Briquet n° 7503 (hache d'armes, Italie 1369-1370) et 785 (arc avec une flèche, attesté à Pise 1361) (3).

(1) Sur ce *midraš* relativement récent dont les passages cosmologiques ont souvent donné lieu à des commentaires philosophiques et théosophiques, voir B. Heller, *Encyclopaedia Judaica*, article *Aggadische Literatur*, t. I, col. 1030 sq. — Il ressort des fréquents renvois du second ouvrage au premier que le titre *Uns al-ġarīb* s'applique au commentaire tout entier du *S. Y.* et non seulement à l'introduction. A vrai dire le commentaire sur les *Pirqé de Rabbi Eli'ezer* est plutôt un appendice au premier ouvrage qu'une composition indépendante ; malgré son allure plus théologique, rien dans le style ni les idées ne laisse supposer une évolution doctrinale ou même un intervalle de temps du premier texte au second.

(2) Ce texte, qui vient après deux feuillets arrachés, est de la main de l'un des possesseurs du volume et ne fait pas partie des œuvres de Juda b. Nissim.

(3) Le copiste Mōšeh Dar'ī, dit Ibn Farḥūn (ou, forme hébraïque, Ben Parḥōn), qui a travaillé pour un certain Joseph b. Siméon, a peut-être disposé de plusieurs manuscrits ou son modèle portait des variantes, car il en note une en marge du fol. 6v°. La formule d'eulogie *raḥimahū llāh* dont il accompagne le nom de l'auteur indique avec vraisemblance sinon avec une certitude absolue que celui-ci n'était plus de ce monde.

L'écriture et les noms figurant au colophon et dans les marques de possession (1) suggèrent comme provenance le Maroc où nous renverront aussi d'autres indications que nous aurons à considérer par la suite.

*B)* Le manuscrit Or. 661 de la Bodléienne (nº 2389 du catalogue d'A. Neubauer), est également nord-africain et paraît assez ancien. Nous n'en avons eu à notre disposition qu'une photocopie des fol. 55vº-219 renfermant le *Uns al-ġarīb*. Le manuscrit a été transcrit sur un modèle dont un cahier a dû être dérangé, sans que le copiste s'en soit aperçu, d'où de graves perturbations dans l'ordre du texte (P = manuscrit de Paris, O = manuscrit d'Oxford) : entre O, fol. 87vº, ligne 5 (= P, fol. 21, 14) et 103vº, 13 (= P, fol. 29, 5) les deux copies se correspondent de la manière suivante :

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| P | 21, 14 | — | 23vº, 17 | O | 92, 16 | — | 96vº, pu. |
| | 23vº, 18 | — | 24 apu. | | 102vº, 9 | — | 103vº, 13 |
| | 24, pu. | — | 25, 8 | | 101vº, 4 | — | 102vº, 9 |
| | 25, 9 | — | 27vº, 18 | | 96vº, pu. | — | 101vº, 3 |

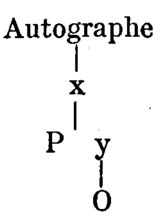
D'autre part :

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| P | 26, d.l. | — | 29, 5 | O | 87vº, 5 | — | 92, 15 |

Donc le texte correspondant à P 26, d.l. — 27, 18 figure deux fois dans O (99, 11 — 101vº, 3 à supprimer).

La comparaison des deux textes dont nous ne pouvons pas donner le détail ici montre en outre que d'une part ils ont des fautes communes, d'autre part O présente un bourdon à un endroit où le texte est complet dans P, d'où il faut conclure qu'ils ont un ancêtre commun déjà dérivé de l'autographe.

Le *stemma* des manuscrits serait donc :




(1) Deux autres marques de possession au recto du feuillet de garde qui précède le fol. 1 ne sont pas datées : ce sont celles de Mattityāh b. Sa'dyāh, surnommé Ḥazzān, et de Šēmṭōb b. צרוין (?).

Il faut noter encore que le commentaire du *S. Y.* qui se termine dans O au fol. 216 (= P, fol. 94, mais la rédaction de l'explicit est différent), y est suivi de cinq pages qui ne sont pas dans P. Il s'agit d'un commentaire sur un morceau de la liturgie du matin (לאל ברוך). Quant au fond, ce texte est tout à fait dans la manière de J. b. N. Ce qui frappe cependant c'est que Maïmonide et sa *Dalāla* y sont mentionnés, alors que J. b. N. ne cite nulle part ailleurs cet auteur, même quand, nous le verrons, il se réfère implicitement à son enseignement. Dans ce même morceau, l'auteur renvoie à son propre כתאב אלמופתח (!), de contenu, semble-t-il, astrologique. On peut, je crois, risquer la supposition que nous sommes en présence du « Commentaire sur la Liturgie » *(tafsīr aṣ-ṣalāt)* auquel J. b. N. renvoie une ou deux fois dans le *Uns* (1).

*C)* Un autre manuscrit de la Bodléienne, Opp. Add. 4°, 45 (Neubauer n° 1536), fol. 1-17v° renferme une version abrégée anonyme en hébreu du *Uns al-ġarīb* (2). L'abréviateur, qui s'est souvent mépris sur le sens de l'original, a complètement effacé le caractère de dialogue de la première subdivision ; il l'a conservé dans la seconde, mais en retranchant avec soin les éléments hétérodoxes. Il a également condensé (fol. 5v°-9v°) l'introduction au *S. Y.* (fol. 28-51 du manuscrit de Paris) ; des dix préambules qui forment le gros de celle-ci, seul le neuvième est à peu près entièrement traduit (fol. 8v°-9 = 47v°-49), les autres étant plus ou moins abrégés ou résumés. Le commentaire du *S. Y.* est également très abrégé, et les coupures pratiquées rendent parfois inintelligible la marche des idées. Pour les passages difficiles, même quand il les traduit, cet abrégé est de peu de secours.

Outre ces trois documents, il en existe un quatrième, qui trouble la quiétude dans laquelle le colophon étudié plus haut a pu nous placer relativement à la chronologie de l'auteur.

(1) Un acte notarié majorquin publié et étudié jadis par M. STEINSCHNEIDER et Estanislas AGUILO (*La Bibliothèque de Léon Mosconi*, dans *Revue des Etudes Juives* XL, 1900, pp. 62-73, 168-187) atteste l'existence d'un manuscrit arabe du *Uns al-ġarīb* qui n'est certainement pas identique au manuscrit de Paris. Il s'agit de l'inventaire après décès, daté du 11 octobre 1377, de la bibliothèque de Léon (Juda) Mosconi, qui a terminé sa carrière aventureuse à Majorque. On y lit (p. 179) : *Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum* Onis Algarip, *magistro Aron Abdalhac pro viginti solidis.* L'identification a été faite p. 60, n° 89. Un troisième manuscrit arabe, fort mutilé, d'après lequel H. HIRSCHFELD a publié un extrait dans son *Arabic Chrestomathy in Hebrew Characters*, Londres 1892, pp. 19-31, se trouvait autrefois dans la Bibliothèque de L. Lœwe (cf. H. HIRSCHFELD, *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, XXXVIII, 1893-4, pp. 411 sq.). Cette collection a été dispersée, et je n'ai pu, jusqu'ici, retrouver le lieu de dépôt actuel du manuscrit.

(2) La suscription intitule simplement l'ouvrage « Commentaire sur le *Séfer Yesīra* ».

Le kabbaliste Isaac d'Acco (Saint-Jean d'Acre), né vers 1270, a composé un opuscule (1) où il critique, du point de vue de la Kabbale spéculative, certains passages du Commentaire des *Pirqé de R. Eli'ezer* en se référant aussi au *Uns al-ġarīb* (2). Si donc la date de 1365 est comme le veut l'explicit de P celle de l'achèvement des œuvres de Juda b. Nissim, son critique a dû rédiger ses remarques presque centenaire. Cela est hautement invraisemblable en soi et nulle part il n'est dit qu'Isaac d'Acco ait atteint un âge si avancé. Le problème chronologique ainsi posé demeure provisoirement insoluble, car rien ne permet de contester ni l'exactitude matérielle de la date ni l'attribution des observations critiques à Isaac d'Acco. D'autre part, ni le contenu des doctrines de Juda b. Nissim, ni les maigres références extérieures à ses œuvres ou à sa personne ne peuvent trancher le débat. Quoi qu'il en soit, on ne peut d'autre part faire remonter ces textes au delà du début du XIVe siècle.

Pour ce qui est des raisons internes, il ne convient pas d'anticiper ici sur l'analyse critique et l'étude doctrinale qu'on va lire. L'allure même de la critique d'Isaac d'Acco montre que l'auteur qu'il vise est récent. Nous avons vu d'autre part que les présomptions qui se dégagent des manuscrits de Paris et d'Oxford portent à situer l'auteur au Maroc. Et il existe en effet une tradition dont se fait l'écho J. M. TOLEDANO, l'historien du judaïsme marocain, qui situe le père de notre auteur à Fès (3). Renseignement à accueillir cependant avec réserve, car Toledano n'indique pas ses sources d'une façon précise. Et si Juda b. Nissim est cité déjà vers 1370 par Samuel Ibn Moṭoṭ et que son ouvrage se trouve vers la même date dans la bibliothèque de Juda Mosconi, il n'y a rien dans ces faits qui confirme ou infirme d'une façon certaine la date de 1365. Quant à sa langue, elle ne

(1) L'existence de ce texte m'a été signalée au début de mes recherches par M. Gerhard SCHOLEM (lettre du 4 juin 1939). Je dois à l'obligeance du Professeur Alexandre MARX la photocopie du manuscrit Enelow Memorial Collection 2316 du Jewish Theological Seminary de New York qui contient l'opuscule (cf. A. MARX, *A New Collection of Manuscripts*, dans *Procedings of the American Academy for Jewish Research* IV, 1932, p. 160). J'en réserve l'édition et la traduction pour une autre occasion.

(2) Isaac propose trois traductions pour ce titre :
1° שעשוע הגר (ou העירירי) ; 2° חברת הגר 3° צוות הגר (qu'il emploie le plus souvent). Le vocable צוות *ṣawwūt*, artificiellement hébraïsé de l'araméen צוותא avait été employé par Juda Ibn Tibbon dans sa traduction des « Devoirs des Cœurs » de Bahya Ibn Paquda pour le verbe أنس ou le nom أنس : voir les traductions hébraïques correspondant à *Hidāya*, éd. A. S. Yahuda, p. 113, 12 انس الانسان et 116, 9 يانس به العايل. Ceci confirmerait, si c'était nécessaire, la leeture *uns* altérée par Steinschneider en *anīs*.

(3) *Ner ha ma'arab*, Jérusalem, 1911, p. 41 : R. Nissim b. Malka, habitant de Fès, « grand kabbaliste, auteur de l'ouvrage *Ṣenīf Melūkāh* », vers 5120-1360. Toledano dit aussi un mot de Juda b. Nissim, mais tout porte à croire qu'il puise ses renseignements uniquement dans les catalogues de Paris et d'Oxford. Dans son *Malké Rabbānān*, le rabbin Joseph BENAIM de Fès ne fait que résumer Toledano (98 d, où *Imré Melūkāh*, et 51 a-b).

fournit pas non plus d'indices probants. Son arabe littéral comporte les vulgarismes de graphie et de morphologie que l'on trouve un peu partout chez les écrivains judéo-arabes, et même les Musulmans peu soucieux de classicisme. L'abus qu'il fait de *bi'an* au lieu de *an*, est peut-être un maghrébinisme assez caractérisé, mais les faits de langue diffèrent souvent assez sensiblement de l'un des manuscrits à l'autre et il vaut mieux renoncer à presser cet argument. En définitive, une présomption très forte d'origine marocaine que rien ne contredit positivement et qu'aucune autre hypothèse ne peut combattre avec quelque vraisemblance.

Les manuscrits décrits ci-dessus ne renferment pas la totalité des œuvres de Juda ben Nissim. Des divers renvois que l'on relève dans le deux manuscrits arabes, on peut conclure à l'existence de trois autres compositions, les deux que nous avons signalées dans la description du manuscrit d'Oxford et un traité d'astrologie judiciaire *(al-qaḍā' an-nujūmī)* auxquels il se réfère fol. 44v° et 85-85v°. D'autre part, le kabbaliste Moïse Botarel cite dans son commentaire (composé vers 1409) sur le *S. Y.* (éd. de Mantoue fol. 61b-63b) un long extrait de « R. Juda fils du Grand Kabbaliste R. Nissim l'Ancien ». Ce morceau, de contenu théosophique très prononcé (spéculation sur le nom ineffable et les dix *sefīrōt*) n'offre aucun contact précis avec nos textes arabes. Rien n'interdit en principe de croire que Juda b. Nissim, écrivant dans un autre genre pour un autre public, se meut délibérément dans une idéologie très différente de celle de ses ouvrages à tendance philosophique. Mais le procédé constamment pratiqué par Moïse Botarel de mettre des textes kabbalistiques sous le nom d'autorités ayant réellement existé ou simplement controuvées ne garantit aucunement que J. b. N. soit l'auteur des pages en question.

Nous en sommes donc pratiquement réduits aux seuls textes énumérés plus haut. C'est d'eux (1) que nous nous efforcerons de dégager la doctrine de l'auteur dans une première partie, analytique, tandis que la seconde partie de notre étude offrira le commentaire du système ainsi exposé en même temps que le tracé de la perspective historique dans laquelle nous croyons devoir le placer. Il eût été cependant impossible de laisser la première partie sans aucune addition explicative extérieure aux textes de l'auteur, et il est très difficile de séparer de façon tranchante ce qui est

(1) Singulièrement du *Uns al-ġarīb* où tout l'essentiel de la doctrine est inclus. Le commentaire sur *PRE* servira seulement d'appoint et de complément.

indispensable à l'intelligence de l'analyse de ce qui serait davantage à sa place dans le commentaire historique. Dans la répartition des notes nous avons été guidés par deux principes qui ne laissent pas quelquefois de se heurter : alléger l'analyse de tout ce qui en embarrasserait la marche déjà assez sinueuse par elle-même ; écarter de l'exposé historique que nous grouperons autour de quelques grands thèmes théologiques et philosophiques tous ces blocs erratiques de remarques et de discussions de détail qui se rangent malaisément sous une rubrique déterminée et faisant partie d'un ensemble systématique.

# PREMIÈRE PARTIE

## LA DOCTRINE DE JUDA B. NISSIM

### Préliminaires

Le titre de l'ouvrage est déjà un programme en quelque sorte. D'ailleurs l'auteur l'explique lui-même. Son livre vise à être *uns likulli ġarīb,* à soulager la solitude de tout expatrié. Bien qu'il ne précise pas ce qu'il entend par « étranger » ou « expatrié », toute une tradition philosophique nous éclaire sur ce point : l'âme ici-bas ou si l'on veut le sage qui connaît la nature et les destinées de son âme ne sont pas chez eux dans ce bas monde corporel (1).

(1) Isaac d'Acco a bien compris le sens du terme lorsqu'il écrit (manuscrit cité fol. 1) : « l'auteur veut désigner par ce mot le corps et l'âme qui sont étrangers ici-bas, surtout l'âme dont le lieu d'origine étant le ciel est vraiment sur cette terre comme une personne qui séjourne en pays étranger ». Le thème est mis en relief chez Baḥya, voir G. Vajda, *La Théologie Ascétique de Bahya Ibn Paquda*, Paris, 1947, pp. 28-29. (Cf. aussi L. Massignon, *La Passion... d'Al Hallaj*, p. 751, n. 5 et Vajda, *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XVII, 1949, p. 102, n. 2 ; 122, n. 1). Dans son *Tadbīr al-mutawaḥḥid* (M. Asín Palacios, *El Régimen del Solitario por Avempace*, Madrid-Granada, 1946, p. 11, trad. p. 42), Ibn Bāja s'exprime ainsi : « [les solitaires] sont ceux que les soufis désignent par le terme d'étrangers *(ġurabā')*, car même quand ils se trouvent dans leur pays et au milieu de leurs pairs et voisins, ils sont étrangers quant à leurs idées, et dans leur pensée ils sont déjà sur le chemin vers d'autres degrés qui sont pour eux comme la patrie ». On trouvera une profonde étude de l'expatriement du Sage *ap.* Henry Corbin, *Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran*, dans *Eranos Jahrbuch*, XVII, 1949, pp. 121-187 ; cf. du même auteur, *Le Livre du Glorieux de Jâbir Ibn Ḥayyân*, *ibid.* XVIII, 1950, surtout p. 104 et suiv. -- Le thème biblique (Lév. XXV, 23 ; Ps. XXXIX, 13 ; CXIX, 19) et rabbinique de la condition d'étrangers des patriarches et de leur postérité offrait un terrain favorable à l'éclosion de cette idée dans la pensée juive : voir les textes réunis dans M. M. Kasher, *Torah Shelemah. Talmudic Midrashic Encyclopaedia on the Pentateuch* (en hébreu) sur Gen. XXIII, 4, § 23 ; XXVI, § 13, t. IV, Jérusalem, 1934 ; cf. Gen. XXXVII, § 11 ; XLII, § 20 et *Menōrat ha-Mā'ōr*, éd. H. G. Enelow, IV, New York, 1932, p. 330, 17-331, 2. Mais on ne voit guère que la compilation yéménite tardive (postérieure à Maïmonide) *Midraš ha-Gādōl* (sur Gen. XXVI, 3, éd. S. Schechter, Cambridge, 1902, p. 402) le formuler de façon générale et approchante des formulations philosophiques : « le séjour des justes dans ce monde est un expatriement pour eux ». La page de Šēmṭōb b. Falqéra sur le sage étranger relève de la tradition philosophique (*Séfer ha-Ma'alōt*, éd. L. Venetianer, pp. 65-66).

L'auteur se désigne d'autre part comme « celui qui recherche la vie dans sa mort » (*ṭālib al-ḥayāt fi mawtihi* (1), conformément à cette sentence de Platon : « faites vivre le vivant et mettez à mort le mort », ce qui signifie qu'il convient de « faire vivre l'âme vivante, éternelle, et de mettre à mort le corps composé d'éléments morts » (fol. 4) (2).

A poursuivre un idéal si peu semblable aux fins du vulgaire, l'auteur ne compte pas sur une large audience. Son livre est ésotérique : il l'a composé pour lui-même et pour ceux qui aspirent (*ištiyāq*, ce thème de l'aspiration résonne à travers toute l'œuvre de Juda b. Nissim) comme lui à pénétrer les mystères des lois révélées, les buts visés par les sages et la doctrine des philosophes (fol. 3v°).

Le lecteur est donc averti dès le début qu'il se trouve devant une tentative de saisir la vérité sous-jacente à la révélation comme à la philosophie. Qu'est-ce qui justifie le choix du *S. Y.* comme base à cette œuvre de coordination des deux expressions de la vérité ? (3).

(1) En tant que *ṭālib*, il est en même temps le « disciple » qui dialogue ensuite avec le « maître ».

(2) Si le texte n'est pas, autant que je sache, authentiquement platonicien, l'idée l'est parfaitement : Phédon (trad. L. Robin) 64 a, « quiconque s'attache à la philosophie au sens droit du terme [...] son unique occupation, c'est de mourir ou d'être mort » ; 64 c, « ceux qui font de la philosophie sont des gens en mal de mort » ; voir encore *ibid.* 67 d-e, 80e et les références antiques réunies par M. Schedler, *Die Philosophie des Macrobius...*, Münster, 1916, pp. 6-7 et P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943, p. 57, n. 1. Les philosophes arabes et, à leur suite, les mystiques (*mūtū qabla an tamūtū* finira par devenir une phrase stéréotypée dans le style soufi) ressassent souvent ce thème. Al-Kindi donne comme une des définitions de la philosophie : « s'occuper de la mort ; en effet, selon les philosophes, la mort est de deux sortes, la mort naturelle [...] et la mortification des passions ; c'est la mort à laquelle ils tendent, car la mortification des passions est la voie qui conduit à la perfection » (*Rasā'il al-Kindī al falsafiyya*, éd. M. A. Abu Ridah, Le Caire, 1369-1950, *Risāla fi ḥudūd al-ašyā' warusūmhā*, P. 172). Ibn Sina, *Traités Mystiques*, éd. M. A. F. Mehren III, p. 52, paraphrase française, p. 29 : « C'est pour cela que les savants ont distingué deux sortes de vie et de mort, l'arbitraire [= volontaire] et la naturelle. La mort volontaire est la mortification de tous les désirs mondains, et la vie volontaire est la satisfaction de tous les désirs des sens ; mais la vie naturelle se trouve dans l'attention dirigée vers tout ce qui sert à préserver l'âme éternelle de l'ignorance, à l'aide de la science selon le précepte de Platon : 'meurs volontairement, tu vivras éternellement' ». Ibn Sīnā s'inspire peut-être et de Kindī et d'Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī dont la *Risālat al-ḥayāt* (éd. Ibrahim Keilani, *Trois Epîtres d'Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī*, Damas 1951) contient d'amples matériaux sur ce thème, voir surtout p. 64 et suiv. — Cf. encore *Ġāyat al-ḥakīm*, éd. H. Ritter, pp. 331-332 ; F. Rosenthal, *Islamic Culture*, 1940, pp. 409-410 ; Steinschneider, *loc. laud.* où plusieurs références sont réunies ; S. Horovitz, *Der Mikrokosmos des Josef Ibn Ṣaddik*, Breslau, 1903, p. 6. — Juda b. Nissim s'approprie les deux qualifications de « chercheur de la mort » et d'« expatrié », lorsqu'il déclare (fol. 16v°) que son nom est *ṭālib* et son surnom (*kunya*) *ġarīb*.

(3) Juda b. Nissim expose dans un passage ultérieur comment il conçoit le rapport de l'écrivain philosophique à son lecteur (fol. 28, texte assez obscur). Les auteurs les livres sont de trois sortes. Les uns veulent faire montre de leur savoir devant ceux qui leur sont inférieurs en science ; ils se laissent donc aller, pour accroître leur réputation, à poser des prémisses et des prolégomènes (compliqués), surtout s'ils possèdent une grande facilité d'expression. Ceux-ci ne font qu'égarer leurs lecteurs. D'autres, en revanche, ont recours aux mêmes complications parce qu'ils craignent de découvrir leur pensée à ceux qui leur sont supérieurs. L'auteur de la troisième espèce sait par contre exactement ce qu'il est capable de comprendre (ou peut-être plus exactement ce qu'il est possible de comprendre). Il procède en conséquence à l'imitation des Anciens et des docteurs des lois révélées en écartant le vulgaire de la connaissance de la signification réelle des concepts. C'est la bonne méthode pour faire profiter les disciples intelligents, et un tel auteur ne manquera pas d'obtenir d'excellents résultats dans la mesure où son ouvrage sera compris. Bref, Juda b. Nissim donne la palme au symbolisme ésotérique pratiqué, selon lui, par les philosophes de l'antiquité et les docteurs des religions révélées.

Juda b. Nissim explique dans les deux dialogues initiaux et l'introduction au *S. Y.* pourquoi la vérité révélée et la tradition des Rabbins (celle-ci comprenant aussi, nous le verrons, certains anciens traités mystiques) doivent être conciliées avec la philosophie, et il expose assez largement ce qu'il tient pour vérités philosophiques. Cette partie de l'œuvre tient donc une place presque aussi sinon plus importante que le commentaire proprement dit du *S. Y.* Par contre, l'auteur ne motive que vaguement le choix fait de ce livre afin de greffer son propre système là-dessus (1). Il se rattache en fait à la longue série d'auteurs juifs qui s'étaient servis (et se serviront après lui) de ce texte énigmatique pour faire contrepoids aux systèmes cosmologiques d'inspiration grecque, soit en les infléchissant dans le sens de la révélation biblique, soit en explicitant le texte de base en quelque construction théosophique (2).

Comme cette première partie du *Uns al-ǧarīb* nous fait comprendre les positions respectives de la révélation et de la philosophie selon l'auteur, il est indispensable d'en donner un aperçu avant d'aborder l'analyse systématique.

Nous avons marqué plus haut les divisions extérieures du texte ; ajoutons seulement que c'est dans les dix prolégomènes au commentaire du *S. Y.* que Juda b. Nissim trace avec le moins de réticences et le plus de netteté les grandes lignes de son système.

L'âme explique déjà au « chercheur » l'influence des astres sur le composé humain et les profonds mystères que les docteurs religieux *(aḥbār)* adaptent à l'usage du vulgaire dans les législations révélées. Cette dualité entre la doctrine ésotérique des philosophes et la loi destinée au vulgaire ignorant que l'auteur se plaît à qualifier de « bétail » *(bahā'im)*, est bien plus encore mise en relief dans le second dialogue. Celui-ci est censé prendre son point de départ dans le problème de la théodicée. Mais le *šayḫ* explique que la prospérité des méchants comme les souffrances des justes dépendent de la « chance » *(sa'āda)* qui, à son tour, relève des mouvements de la sphère. La destinée des choses sublunaires est subordonnée au hasard *(ittifāq)* de la combinaison des forces célestes au moment de la naissance. Cependant

(1) Il a été, dit-il (fol. 29-29v°), renvoyé au *S. Y.* par le plus éminent des solitaires *(ruhbān)* de qui il avait en vain essayé d'obtenir l'explication des mystères contenus dans la révélation religieuse. Ce « solitaire éminent » a tout l'air d'être un personnage aussi fictif que le *šayḫ* que nous rencontrerons tout à l'heure comme porte-parole des vérités incomprises du vulgaire.

(2) Voir G. VAJDA, « Le Commentaire de Saadia sur le *Séfer Yeçira* », dans « Revue des Etudes Juives » CVI, 1941-1945, pp. 64-68.

le sage peut agir sur cette destinée et la prière la peut modifier aussi. Ces modifications de la destinée, obtenues dans des conditions que la science est parfaitement capable d'expliquer, le vulgaire les tient pour des miracles *(muʿjizāt).* Le sage, averti de la sympathie entre les diverses parties de l'Univers, est à même d'enseigner à la foule les pratiques susceptibles, en chaque temps et chaque lieu, d'attirer les influences favorables et d'écarter les mauvaises. De là l'institution du culte et des sacrifices. Le « chercheur » ne se fait pas faute de mettre en relief l'incompatibilité de ces vues avec les opinions des croyants. Le *šayḫ* ne se laisse cependant point émouvoir par ces protestations et va jusqu'à soutenir que le triomphe des adhérents des religions sur les adeptes des sciences marque l'avènement de la période de « l'ignorance, de la stupidité et de l'absence du savoir » (*al-jahl al-ġabāwa waʿadam al-ʿilm*, fol. 23v°). Devant cette attitude radicale du *šayḫ*, le *ṭālib* renonce à poursuivre une discussion qui heurte par trop ses sentiments, sans parler des ennuis qu'elle peut lui susciter dans son entourage. De son côté, le *šayḫ* déplore l'ignorance dans laquelle le monde est plongé. Il faut se garder, autant que faire se peut, du contact de la foule adepte de la Loi, tout en reconnaissant que celle-ci constitue un degré préparatoire aux vérités supérieures ; il est prudent de se conformer aux façons d'agir du vulgaire sans y adhérer intérieurement (1).

Les deux dialogues n'ayant pas abouti à un résultat satisfaisant, le *ṭālib*, qui s'en attribue la faute, se remet à chercher la clef des mystères cachés dans la révélation. Il finit par apprendre qu'elle se trouve dans le *S. Y.* (fol. 28-29v°) (2). Grâce à cet artifice, l'auteur arrive à l'objet principal de son œuvre, l'exposition de son système dont l'essentiel est esquissé dans les dix remarques préliminaires au commentaire.

Les brèves indications qui précèdent nous font déjà suffisamment saisir l'étendue et l'importance du conflit. A parler exactement, il ne s'agit même

(1) Juda b. Nissim insiste fortement à plusieurs reprises sur la nécessité de la discipline de l'arcane : fol. 40, 41, 56v°-57 ; mais il met aussi en garde contre les excès de la spéculation : fol. 67. L'interdiction de divulguer les enseignements de la métaphysique a une longue histoire depuis la lettre VII de Platon, 341 c-e, qu'il est impossible même de résumer ici. Voir notamment M. Asin Palacios, *La tesis de la necesidad de la revelación en el Islam y en la Escolastica*, dans *Al-Andalus*, III, 1935, pp. 345-389 ; le thème est constant dans les écrits jâbiriens ; voir en outre la fin des *Išārāt* d'Ibn Sīnā, éd. Forget, p. 222, trad. A. M. Goichon, *Livre des Directives et Remarques*, Paris, 1951, pp. 525-526. Dans la littérature théologique juive, bornons-nous à renvoyer à Maïmonide, *Guide* I, chap. 33 et 34, et à l'apocryphe (?) maïmonidien *Ma'amar ha-yiḥūd*, éd. M. Steinschneider, Berlin, 1846, p. 16 : parler devant un homme du vulgaire des mystères de la métaphysique est rigoureusement interdit aux gens de l'élite, « qui se sont élevés au-dessus de l'horizon de l'animalité, qui aspirent à trouver (l'objet de pensée) suprême et dont l'âme désire connaître le sens subtil des choses ».

(2) Que le commentateur ne croit du reste pas être d'Abraham, mais des « Rabbins » (fol. 87, 93-93v°).

pas d'une conciliation entre la religion et la philosophie. La religion en tant que telle se réduit, au fond, à un ensemble de moyens pour régenter le vulgaire, vil troupeau, sur lequel le sage a, nous le verrons, autorité absolue. Seuls les savants comprennent le sens profond de la Loi, et ce sens profond est un système où nous voyons dès maintenant, réserve faite de toutes précisions ultérieures, que l'astrologie et la magie sympathique jouent le plus grand rôle. Sans anticiper sur la seconde partie de cette étude, nous pouvons dire d'ores et déjà, que nous sommes en présence d'un complexe de spéculations qui se rattachent étroitement à la religion des « Sabéens » de Ḥarrān et aux doctrines de ces anciens sages dont les traités des « Frères Sincères » décrivent complaisamment les pratiques. Nous voyons aussi que Juda b. Nissim se rend parfaitement compte de la distance qui sépare de la religion juive les spéculations où il reconnaît la vérité philosophique.

Ce sentiment ne l'empêche pas de commencer son livre par de grandes protestations d'orthodoxie (fol. 4) (1) et de bien spécifier que la préparation requise pour comprendre ses enseignements est la connaissance de la Tora et de ses commentaires, car toute science est contenue dans la loi religieuse (2). Malgré toutes ses déclarations « bien pensantes », rien ne donne à croire qu'il désavoue les doctrines hardies du *šayḫ*. Au contraire dans les dix préliminaires, il s'y réfère plusieurs fois, sans cacher le moins du monde qu'il les tient pour l'expression même de la vérité ; dans le commentaire même (fol. 91v°) il donne l'opinion du *šayḫ* sur la détermination astrale comme entièrement conforme à la doctrine du *S. Y.* Il n'est donc pas douteux que les deux premiers dialogues constituent uniquement une

(1) Il déclare (fol. 74) : « nous suivons la même voie qu'eux (les Rabbins), mais ils s'expriment, eux, par symboles » *(maslakunā maslakuhum mahmā anna aqwālahum bilaġz)*.

(2) Juda b. Nissim recommande avec insistance (fol. 145v°) l'observation scrupuleuse des préceptes de la Loi. D'autre part, en posant les équivalences allégoriques les plus hardies, il souligne le primat du sens littéral à prendre en conformité stricte avec la tradition *(taqlīdan)*. Ce faisant, il se place dans le prolongement d'une tradition commune (qui remonte en dernière analyse à Philon d'Alexandrie) aux penseurs musulmans et juifs. Nous devons nous limiter ici à un petit nombre d'exemples et de références. Les « Frères » identifient la distinction d'*islām* et d'*īmān* avec celle de *'ibāda šar'iyya* et de *'ibāda falsafiyya* ; la pratique scrupuleuse du « culte légal » est une condition indispensable du « culte philosophique » : *Rasā'il iḫwān aṣ-ṣafā' (RIṢ)*, Le Caire, IV, 301-302. A l'encontre des šī'ites extrémistes, Ġazālī enseigne formellement que la connaissance du *bāṭin*, sens ésotérique, ne lève point l'obligation de se conformer au *ẓāhir*, sens littéral : *Miškāt al-anwār*, Le Caire, 1353-1934, pp. 133-134, trad. W. H. T. Gairdner, Londres, 1924, p. 77 sq. (Sur les sens multiples de l'Ecriture, cf. en général Massignon, *Passion*, p. 704). — Dans le judaïsme, un grand nombre d'autorités enseignent la même chose, au point de vue historique comme pratique : le mot à mot des récits bibliques demeure vrai sous l'interprétation philosophique, et la connaissance de la signification profonde du précepte ne dispense aucunement de son application matérielle. Ainsi Abraham Ibn 'Ezra, approuvé par Naḥmanide (cf. D. Rosin, *Reime und Gedichte des Abraham Ibn Esra*,

mise en scène, assez gauche, destinée à faire ressortir l'opposition entre la doctrine ésotérique et le sens littéral de la Loi, sans que la primauté de la première soit un seul instant mise en question.

***

Les procédés d'exposition choisis par Juda b. Nissim pour la présentation de sa pensée interdisent à l'analyse critique d'épouser les sinuosités d'un commentaire amené par une introduction plus longue que lui-même, le tout comportant de nombreuses digressions. Ce qui n'est pas douteux, à travers tous ces embarras, c'est qu'un système peut en être dégagé sans arbitraire ni violence faite aux textes, malgré l'obscurité et la fréquente incohérence de ceux-ci. Et nous serons le plus fidèles à l'esprit de l'œuvre en commençant par le haut, Dieu et monde supérieur, pour considérer ensuite successivement la cosmologie, la psychologie et les diverses manifestations de la vie religieuse et sociale.

## CHAPITRE PREMIER

### Dieu

Juda b. Nissim soutient avec une vigueur extrême la doctrine de l'incognoscibilité de Dieu. Énoncer une affirmation positive quelconque à l'endroit de l'Etre Suprême est « corporification » *(tajsīm)*, attitude que son livre est précisément destiné à combattre (fol. 4) (1). On est « bon Juif » *(yahūdī jayyid)* quand on a écarté le *tajsīm* (fol. 35).

Breslau, 1885, pp. 35-38) ; Maïmonide, *Guide* I, 3, trad. Munk, p. 47, n. 1 (où il faudrait plutôt dire : *doit* être admis) ; I, 8, fin, p. 53 ; I, 10, fin, p. 58 (cf. Baḥya b. Ašer, *Commentaire sur le Pentateuque*, Venise 1566, fol. 239 d). Joseph b. 'Aqnīn, correspondant de Maïmonide (*ap.* A. Neubauer, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* [M. G. W. J.] XIX, 1870, p. 398 sq.), Voir aussi Baḥya b. Ašer, *Qad ḥaqemaḥ*, Venise 1546, s. v°. *Sukkah*, fol. 50 b : « même si l'homme connaît le sens ésotérique du précepte, il n'est pas dispensé de l'accomplir ». — Lévi b. Gerson (Gersonide), *Commentaire sur le Pentateuque*, Venise, 1547, fol. 241 c, sur Deut. XXIX, 28 : « ... Ce verset nous enseigne que Dieu nous a seulement ordonné d'accomplir les paroles de la Tora selon leur sens extérieur [...]. Quant au « caché », il faut entendre par là les fins auxquelles la Tora veut que ces commandements nous acheminent. Mais Dieu est seul à les connaître intégralement. [En nous enseignant qu'il faut nous en tenir au sens extérieur de la Loi], la Tora préserve l'homme de pécher relativement à un certain nombre de commandements lorsque, pensant avoir pénétré le sens profond visé par tel d'entre eux, l'on se croirait dispensé de l'observer. Notre verset construit donc une forteresse solide pour sauvegarder la Tora, en empêchant l'homme de dire que ses paroles sont à prendre selon le sens caché et non dans leur sens obvie ».

(1) *nafy at-tajsīm wa iṯbāt ar-rabbāniyya*, cf. fol. 61.

Même pour l'Intellect, le Créateur demeure inaccessible (fol. 12) (1). S'il était connaissable, celui qui le connaîtrait serait plus grand que lui (fol. 95v°). Le *S. Y.* symbolise cette vérité par l'emploi du terme *belīmāh* (*belī māh*, en deux mots), qui exprime que le monde divin est inconnaissable (fol. 53, cf. fol. 96) (2). Les êtres n'émanent pas de Dieu, mais de la Première Cause (voir ci-après) ; celle-ci dérive cependant de la sagesse divine inconcevable (fol. 79, cf. fol. 95-96) (3).

Par conséquent, il faut bien se garder d'identifier Dieu avec la force qui régit la détermination astrale universelle (fol. 42) ; dire « Dieu l'a voulu ainsi » est une des déplorables erreurs de la foule et des adhérents des lois religieuses (fol. 27v°) (4).

Dieu n'intervient pas directement dans le monde comme le vulgaire le pense. Comme les fonctionnaires royaux exercent en permanence au nom du souverain l'autorité que celui-ci leur a confiée une fois pour toutes, ainsi les activités des êtres subordonnés se trouvent parfois rapportées nominalement à Dieu (fol. 8v°-9).

Alors que les causes se présentent toujours par couples, car l'agent et le patient se conditionnent réciproquement, Dieu échappe à cette relation (fol. 60, sur *S. Y.* I, 7 : « Le Seigneur est unique, et n'a point de second »). C'est pourquoi l'un, qui n'est pas un nombre, a été adopté comme symbole du Créateur (5), sans qu'il y ait de véritable rapport entre eux (*ibid.*) (6).

Les adeptes des lois religieuses se trompent pareillement lorsqu'ils ramènent à Dieu les diverses sortes de divination ou d'inspiration (*kihāna*, *waḥy*, *iḫbār bil-ġayb*, fol. 23v°). Il est indigne de Dieu de lui attribuer le besoin de sacrifices et de fumigations (fol. 21v°).

Néanmoins, cette théologie si radicalement négative, commandée d'ailleurs, semble-t-il, par un agnosticisme foncier quant aux raisons ultimes des choses (7), ne peut être l'apanage que de l'initié, du « sage ». Pour des raisons d'opportunité ou d'ordre didactique, celui-ci est maintes fois obligé de faire semblant, en s'adressant au vulgaire, de réduire la

(1) *huwa ṭālib liwājidihi* (= *limūjidihi*) *subḥānahu wahuwa ġayr mudrak liṭalabih.*

(2) *dūna šay' mudrak.*

(3) *wahuwa* (c'est-à-dire *as-sabab al-awwal*) *mawjūd min al-ḥikma al-ilāhiyya llatī lā yudrak aṣluhā wahuwa l-'ālam al-awwal.*

(4) *lākinnahu qawl man qāla hākaḏā arāda llāh huwa min šinā'āt al-jumhūr wa'ahl aš-šarā'i'.*

(5) Notons une fois pour toutes que l'emploi de ce terme n'implique chez Juda b. Nissim pas plus que chez les *falāsifa* musulmans aucune adhésion à la doctrine religieuse de la création.

(6) *wahāḏā maṯal muṯṯila bihi l-bāri' lā an yakūna ḏālika limunāsaba ḥaqīqiyya.*

(7) Nous reviendrons sur ce point en tête de la deuxième partie de notre étude.

distance infinie qui nous sépare de Dieu. Il advient alors que le Sage attribue un miracle directement à Dieu (ceci dans le cas où il ne peut pas adorer ouvertement quelque divinité astrale, *ḥaykal*) ; il risque ainsi d'être mal compris du vulgaire, ce qui peut être cause de *tajsīm* (fol. 24v°).

Le sage ou le philosophe enseigne au vulgaire de respecter Dieu d'une façon désintéressée *(lā lidaf' ḍarar waktisāb ḫayr)* et de le prier, mais sa prière à lui est d'une essence particulière comme en témoigne un texte de « Platon » (fol. 31, 36-36v°).

La suppression de toute relation intelligible entre Dieu et le monde impose à notre philosophe de pratiquer l'exégèse symbolique non seulement des anthropomorphismes de la Bible, mais de toutes les mentions qui y sont faites de Dieu (1).

Le Tétragramme YHWH désigne, dit-il une fois, l'Intellect Agent, cause de tout ce qui existe (fol. 34). Mais en plusieurs autres endroits ce nom divin est interprété de manière plus large : l'auteur y voit l'ensemble des causes qui opèrent dans l'univers. Les quatre lettres dont se compose ce nom expriment les cinq causes du monde supérieur, autant de causes du monde inférieur, et en même temps les six directions de l'espace et les six causes (fol. 82-82v°). Les lettres YHW dont les combinaisons servent d'après *S. Y.* I, 11 à « sceller » les six directions, expriment les dix *sefīrōt*, les cinq causes, les six directions ou les six causes des trois mondes. Dans le commentaire sur *PRE* chap. VI (à propos de la phrase : « ... trois lettres du nom de Dieu sont inscrites dans le soleil... »), Juda b. Nissim revient sur cette question et expose un peu plus clairement ce qu'il a indiqué dans divers passages du *Uns*, en le qualifiant de « grand mystère de la Kabbale ». Dans le nom complet YHWH, le *yod* est la cause des mondes,

(1) Joignons ici la traduction de deux passages (qui voisinent dans le texte) intéressants à cause des équivalences entre le vocabulaire biblico-traditionnel et la terminologie astrologico-philosophique de l'auteur : *a)* fol. 39 : « [le verset, Ps. XXX, 9] c'est toi YHWH que j'invoque, et à mon Seigneur *(Adonaī)* j'adresse ma supplication signifie que David invoquait le Maître de la détermination céleste, divine *(al-ḫatm al-falakī al-ilāhī)* qui gouverne le monde entier, et il s'humiliait devant la Première Cause ».

*b)* fol. 30-30v° : « tu trouves dans les discours de nos Docteurs, dans la *Genèse-Rabba* (§ 51, sur Gen. XIX, 24) : 'partout où le texte porte *le Seigneur, et le Seigneur* (l'exégèse postule naturellement la prononciation traditionnelle du Tétragramme), il s'agit de Lui et de son Tribunal'. Considère, lecteur, comment ils n'ont rien caché (? ou 'rien ne leur est resté caché') et comment ils ont posé le Premier comme Chef *(amīr)* et le Second comme Tribunal, qui est l'exécuteur de la sentence. Tu trouveras aussi dans certains de leurs discours qu'ils donnent à ces deux causes les noms de *Adonaï Gādōl* et de *Adonaï Qāṭōn*. Ils veulent exprimer par là que l'existence des mondes dérive de la cause de l'existence de la Première Cause. Ils ont symbolisé la totalité des mondes par les quatre lettres YHWH, comme il sera expliqué dans le *S. Y.* Ils ont nommé l'Intellect Agent, premier [être dérivé], *Adonaï Gādōl* ; [puis] la force astrale ayant pris le gouvernement de ce bas monde dont la cause est l'existence de [l'être] supérieur en lequel se manifestent conjointement les actions de toutes les causes, ils ont nommé le régent de ce bas monde *Adonaï Qāṭōn* ».

le premier *hé* la cause du deuxième monde, le deuxième *hé* est la cause du troisième monde (fol. 109-109v°).

L'expression *kebōd YHWH* (gloire de YHWH) désigne l'émanation de l'Intellect (fol. 61v°).

C'est encore aux différents échelons de la causalité que se trouvent référés les noms *ēl, elōhīm, elōah* et *ehyeh,* si l'on fait abstraction d'une exégèse curieuse de Gen. III, 22 (fol. 34, voir les détails ci-après) où *elōhīm* est censé symboliser la « force humaine », YHWH étant l'Intellect Agent, cause de tout ce qui existe.

Dans le premier verset de la Bible, *elōhīm* n'est pas sujet, mais complément direct ; il faut entendre : « [l'Ineffable] premier monde, fait émaner la sagesse divine » *(al-'ālam al-awwal al-a'lā al-ġayr mudrak allaḏī l-ḥikma al-ilāhiyya ṣādira minhu,* fol. 51v°).

*El* (אל) a pour valeur numérique 31, donc les « trente-deux voies » du *S. Y.*, moins l'Un inconnaissable ; c'est par conséquent la désignation du *sabab awwal,* première créature, émanant de *'illat al-ūlā* (fol. 82v°) (1).

*Elōhīm* et *Eloah* (אלה) se réfèrent au deuxième monde ; *Elōah* (אלוה avec un *wāw*) et *Ehyeh,* au troisième (fol. 83v°). *Ruaḥ Elōhīm* est le « cinquième corps » *(ibid.)*. *Šaddaï* est l'Intellect Agent, donc le Ps. XCI qui commence « celui qui demeure sous la protection du Très Haut, qui s'abrite dans l'ombre du Tout-Puissant *(šaddaï)* » ne se rapporte pas à Dieu (fol. 44v°-47v°).

Le nom *(šēm)* de Dieu n'est pas son essence ; aussi lisons-nous dans *PRE* (chap. III) qu'avant la création Dieu se trouvait seul avec son Nom (fol. 72v°).

La désignation si fréquente dans la littérature rabbinique *ha-qādōš bārūk hū* (le Saint, béni soit-Il) se rapporte à la sphère de l'Intellect *(falak al-'aql,* fol. 53) ; de même l'expression *šēm ha-gādōl* (Grand Nom, fol. 72v°).

L'auteur applique également cette méthode d'exégèse à plusieurs formules doxologiques, scripturaires ou postérieures à la Bible, employées dans la liturgie. *Bārūk u-mebōrak* n'est pas une tournure de sens passif. Le premier terme exprime une qualité intrinsèque, comme *'āšīr* « riche », non « enrichi », *ḥākām* « sage », non « rendu sage » ; le second dénote la

(1) La méthode d'isopséphie *(gemaṭria)* est également appliquée pour l'interprétation des noms divins de quarante-deux et de soixante-douze lettres de l'ésotérisme juif : six causes, sept planètes ; six causes, douze signes du zodiaque (fol. 83-83v°).

permanence de cette qualité. La formule signifie par conséquent : « l'être premier (cause première) qui à jamais renferme en soi la bénédiction ». *Ḥēī ha'ōlāmīm* se réfère à l'activité vivifiante de Dieu que les adeptes de la loi religieuse nomment résurrection (fol. 62-62v°).

Enfin, lorsque la Bible emploie le verbe *āmar* « dire » en parlant de Dieu, ce verbe doit être pris dans le sens d'« ordonner » qu'il a en arabe ; il exprime le mouvement de la volonté de l'agent vers le patient (fol. 35v°).

Ces indications « lexicales », cueillies à travers toute l'œuvre de Juda b. Nissim sont souvent le fruit d'une nécessité exégétique momentanée. Du moins soulignent-elles la volonté arrêtée de l'auteur de déposséder de ses activités le Dieu de la religion traditionnelle au profit de la première des émanations, l'Intellect Agent.

## CHAPITRE II

### L'Intellect

L'Intellect émane immédiatement du Créateur (fol. 48) (1). L'éternité du Dieu inconnaissable conditionne l'éternité du premier connaissable, et l'éternité de celui-ci conditionne à son tour l'éternité de ce qui en émane. De même, la perfection de Dieu est la cause de la perfection de la Première Cause, désignée, *PRE* chap. III, par le « nom de Dieu », laquelle confère la perfection à tout ce qui émane d'elle (fol. 95v°-96).

L'Intellect est donc le premier être connaissable, et comme il est de règle dans l'univers que le mobile aspire vers le moteur, cette aspiration étant la cause du mouvement, l'Intellect se trouve être le premier moteur connaissable (fol. 11v°-12) (2).

« Terme ultime de la quête » *(ilayhi yatanāhā l-maṭlab)*, l'Intellect Agent est « la plus subtile des substances [...] lumière du monde, première cause connaissable, parfait, sans défaut en lui-même et en ses actes »

(1) En décrivant l'échelle des émanations selon Juda b. Nissim, nous nous heurtons à une sérieuse difficulté d'exposition. A la chaîne néoplatonicienne (intellect, âme, deux matières, forme, voir *infra*) se trouve juxtaposée, en effet, une division en trois mondes, le premier, divin et inconnaissable, le deuxième, celui des corps et sphères célestes, le troisième, celui de la génération et de la corruption ; mais je ne vois pas que l'auteur établisse quelque part des correspondances claires entre ces deux systèmes. Il nous faudra donc traiter à part de ces trois mondes.

(2) Cf. fol. 100v° : « par le mouvement de la sagesse se meut le tout ».

(fol. 11) (1). Toutes les causes sont incluses dans la Première, qui dérive elle-même de la sagesse divine inconcevable (fol. 79) ; s'il est vrai que l'action de la sagesse divine est la cause de tout être, ce n'est pas du créateur, mais de la Première Cause qu'elle découle (fol. 55-55v°).

Etant donné ce rôle de l'Intellect dans l'Univers, il est logique que l'auteur le retrouve derrière les termes qui, pris littéralement, désignent Dieu dans la Bible ou chez les Rabbins (voir Chap. I) (2).

Mais plus importantes, du moins pour la structure générale de l'Univers, que les rapports de l'Intellect avec le Dieu inconnaissable, sont ses relations avec les degrés d'êtres inférieurs. Plusieurs apports doctrinaux confluent dans les spéculations embrouillées qui concernent ce thème. D'une part, comme nous l'avons vu, l'Intellect Agent est la Première Cause, premier moteur qui imprime le mouvement aux autres êtres grâce à l'aspiration qui va de l'inférieur au supérieur. D'autre part, c'est de l'Intellect que procède l'émanation dont le cours est inverse. Enfin l'Intellect est aussi l'être qui régit, en dernière instance, la détermination astrale à laquelle rien ne se soustrait dans le monde. Dans cette dernière fonction, l'Intellect se trouve pourvu d'une sphère dont la relation avec lui est loin d'être nettement précisée.

L'âme désire l'Intellect Agent qui est son « bien-aimé » *(maḥbūb)* ; tout le *Cantique des Cantiques* dépeint la poursuite par l'âme de l'émanation de l'Intellect (fol. 4v°, cf. fol. 11, 125v°-126). De même, le récit biblique du sacrifice d'Isaac (Gen. XXII) figure la recherche de la connaissance, c'est-à-dire l'union de l'âme avec l'Intellect Agent (fol. 143-145v°).

A propos de *S. Y.* I, 9 : *qōl weruaḥ wedibbūr* (voix, esprit, discours), Juda b. Nissim distingue dans la Première Cause, identique selon les « philosophes » avec la sphère de l'Intellect, une sorte de « triade » où « la voix, l'esprit et le discours » correspondent aux trois *sefārīm* (livres) dont il est question au début du *Livre de la Création* (3) : *ruaḥ* procède

(1) Dans son surcommentaire sur Ibn 'Ezra (*in* Ex. XXIV, 10), SAMUEL IBN MOṬOṬ cite cette doctrine de Juda b. Nissim, en le désignant nommément (*Margaliyōt Ṭōbāh*, Amsterdam, 1721, fol. 73v°).

(2) *Berīt* (alliance) de *S. Y.*, I, 8 désigne l'Intellect Agent suivant un texte qui invite à ne pas trop chercher à pénétrer les mystères inconnaissables (fol. 60v°). — Dans *S. Y.* I, 9, « esprit de Dieu Vivant » (*ruaḥ elōhīm ḥayyīm*, identique à *ruaḥ elōhīm* de Gen. I, 2) est l'être unique émanant de la sagesse divine ; *elōhīm* cependant n'est pas Dieu, puisque inférieur à YHWH qui ne désigne pas Dieu non plus (fol. 60v°, cf. fol. 75). La suite (exégèse d'Ez. I, 2 : « et voici qu'un vent [= *ruaḥ* = esprit] de tempête vient du Nord »), nous apprend que cet esprit est *l'action de la sagesse divine. Il y a là, si je comprends bien,* une tentative de discerner, à travers les désignations variées, diverses articulations dans l'activité de l'Intellect, conçu tantôt en lui-même, tantôt en ses effets.

(3) Voir *Introduction à la Pensée Juive du moyen âge*, p. 9.

de *qōl*, et *dibbūr* de tous les deux ; *ruaḥ* et *dibbūr* sont concevables, l'essence de *qōl* ne l'est pas. Le texte du *S. Y.* ajoute : « ceci est l'Esprit Saint », d'où il ressort que la « faculté logique » *(al-quwwa an-nāṭiqa)* en émane graduellement (fol. 62v°) (1). Passage archi-obscur dont nous sommes loin d'avoir saisi toutes les implications. Mais si l'on peut reconnaître quelque cohérence aux idées de Juda b. Nissim, il est vraisemblable qu'il veut parler de la présence, en l'Intellect Agent, de toutes les causes des trois mondes, car d'après lui les trois *sefārīm* symbolisent les trois mondes dont le premier est inconnaissable (fol. 51v°-52v°).

Quant au troisième aspect, astrologique, de la théorie de l'Intellect, il vaut mieux le grouper avec l'analyse de la doctrine astrologique, que nous ferons en son temps.

## CHAPITRE III

### Cosmologie

Le troisième degré de l'échelle descendante de l'être serait en principe l'âme. Mais avec elle nous commençons à pénétrer dans les domaines inférieurs du monde intelligible où se croisent déjà des influences multiples et compliquées. Le moment est donc venu d'étudier le système cosmologique de Juda b. Nissim et d'entamer au moins l'analyse de ses doctrines concernant la détermination astrale pour reprendre ensuite l'examen de sa psychologie et de son anthropologie.

Comme l'analyse de la théorie de l'Intellect l'a fait déjà pressentir, les spéculations émanatistes corsées par une doctrine assez singulière de la matière et de la forme se combinent et s'enchevêtrent avec un schéma astronomique comprenant dix sphères, identifiées naturellement avec les dix *sefīrōt* du *S. Y.*

Les grandes lignes de cette cosmologie se trouvent tracées dans un passage qui, malgré quelques obscurités, est capital pour l'intelligence de la métaphysique de Juda b. Nissim.

(1) Nous retrouverons la *quwwa nāṭiqa* par la suite ; dans ce contexte, il s'agit d'*oratio*, don de la parole, non de *ratio*, car l'auteur développe la spéculation résumée ci-dessus afin de prouver que les corps célestes sont doués de parole.

La sagesse de Dieu se manifeste dans la chaîne des êtres depuis le premier connaissable, l'Intellect Agent. Celui-ci est actif, donc mâle ; il forme couple avec l'Ame, passive, donc femelle. De ce premier couple dérive (1) nécessairement une autre entité mâle, le premier *Hāyūlā* (Matière première) d'où émane la forme des corps célestes. La Matière Première mâle a une femelle *(unṯā)* qui est « l'acte de la sphère de l'Intellect ». Cette entité n'a pas de nom propre ; elle est uniquement désignée comme « femelle du *Hāyūlā* » (conformément à la pensée de l'auteur, il faut employer ce vocable au masculin). De ce deuxième couple procèdent la forme *(ṣūra)*, mâle, et la matière *(mādda)*, femelle. Le mode de procession de ces entités l'une de l'autre est le suivant : l'Intellect mâle, recherche l'Ame, femelle, et cette recherche qui est la manifestation de la passivité dans l'Ame, est la « femelle » de la Matière Première. Mais l'Ame de son côté recherche aussi l'Intellect et de cette recherche sort la Matière Première qui est l'action. Même mouvement pour le second couple : la femelle recherche le mâle, d'où la forme, mâle ; le mâle tend vers la femelle, d'où la matière, femelle (fol. 48) (2).

Ce schéma de six entités formant trois couples, mâle et femelle, renferme déjà un premier germe de complication. La Matière Première et sa « femelle » ne sont pas seulement les degrés d'émanation qui précèdent la matière et la forme, mais elles se trouvent en relation avec les sphères (3).

(1) Juda b. Nissim dit clairement ailleurs que l'image de filiation traduit le rapport de cause à effet : la cause d'une chose est son père, l'entité (dérivée) de la cause est le fils de celle-ci » (fol. 65v°).

(2) L'auteur commente aussitôt ces assertions, mais son commentaire est totalement dépourvu de clarté. En voici un essai de traduction : « Si tu poses la question : pourquoi de la recherche opérée par le mâle émane la femelle, et de celle opérée par la femelle émane le mâle, 'la femelle lorsqu'elle enfante donne le jour à un mâle' (Lév. XII, 2) ? (je réponds :) lorsqu'un sujet effectue une recherche, rien de meilleur que sa recherche n'émane de lui. Lorsque le supérieur recherche l'inférieur, (ce qui) émane de lui (est) à l'instar de sa recherche, et lorsque l'inférieur recherche le supérieur, ce qui émane de lui (est) sa recherche. C'est ce que rend nécessaire la sagesse divine, à savoir qu'au début du mouvement émane de chacun sa recherche, et qu'à l'achèvement du mouvement unique (?) l'agent devienne passif et le passif agent, parce que, à ce moment-là, celui-là est plus fort que celui-ci. En affirmant 'l'agent devient passif et le passif agent', je veux parler de la faiblesse de l'agent et de la force du passif. (En d'autres termes) lorsque l'agent devient faible ou le passif l'emporte sur lui en force, se manifeste ce qui émane de la substance du passif. C'est là ce que je veux dire et non point que l'actif devienne passif ou inversement, car cela n'est pas possible, le supérieur agissant toujours dans (*ou* sur) l'inférieur. Toutes les fois que tu trouveras cette assertion dans le présent livre, comprends-la dans le même sens ».

Peut-être pourrait-on dégager de ce galimatias l'idée que lors de l'action de l'agent sur le passif (du « mâle » sur la « femelle ») il se produit comme un transfert de forces : l'agent se vide pour ainsi dire dans le passif et ainsi se trouve engendré un troisième terme, fruit de leur union. Mais cette perte de forces, d'ailleurs féconde, de l'agent ne modifie pas le caractère fondamental des deux termes, actif et passif, et leurs positions respectives dans la hiérarchie de l'être.

(3) Et l'analyse des développements cosmologiques parallèles du *Uns* va nous montrer que même pour les deux premiers intelligibles, Intellect et Ame, l'auteur n'est pas parvenu à établir une distinction claire entre les entités formant échelons du monde intelligible et leurs sphères respectives.

Aussi bien la suite du texte qui vient d'être résumé expose-t-elle le mécanisme de la causalité en ce qui concerne les sphères.

*Ṣūra* et *mādda*, issues des deux premiers mouvements, celui de la sphère et celui du *Hāyūlā* (ce mouvement-ci étant la manifestation de l'acte), contiennent nécessairement les quatre causes précédentes, plus leur propre quiddité. Les causes se multiplient encore davantage dans les êtres émanés ultérieurement. Ainsi, la sphère (1) renferme déjà à elle seule les six causes ; de même l'astre qui s'y trouve ; il y aura donc dans la sphère douze causes. En outre, il n'y a pas d'être pourvu d'âme rationnelle sans les douze [causes] (2) suivantes : 1° pensée *(fikra)*, 2° entendement *(fahm)*, 3° parole *(nuṭq)*, 4° mouvement *(ḥaraka)*, 5° volonté *(irāda)*, 6° agrément *(riḍā')*, 7° agent *(fā'il)*, 8° passif *(munfa'il)*, 9° émanant *(fā'iḍ)*, 10° émané *(mufayyaḍ)*, 11° recevant *(qābil)*, 12° reçu *(maqbūl)*. Ainsi donc les causes se multiplient à mesure qu'on descend l'échelle de l'émanation (fol. 48v°, 49v° ; cf. fol. 87v°-88 où la même doctrine est tirée de *S. Y.* IV, 4, texte qui parle de la combinaison des lettres). Nous verrons ultérieurement la répercussion de cet état de choses sur le comportement du philosophe vis-à-vis du monde.

Il n'était question jusqu'ici que de la causalité dans le monde intelligible et en partie du moins, dans le monde astral. Comment le monde corporel reçoit-il son organisation ? Juda b. Nissim n'est pas avare de détails sur ce sujet. D'autre part cependant tout au long du *Uns* et du commentaire sur *PRE*, diverses conceptions se font jour concernant la chaîne des causes qu'il nous faudra confronter avec le schéma des six analysé il y a un instant.

Pour arriver à pied d'œuvre, recueillons d'abord les textes relatifs au système du monde.

Tout comme le schéma initial de la causalité intelligible, le tracé général du système de l'univers est relativement simple, quitte à se compliquer et à s'obscurcir aussitôt que des considérations disparates et des spéculations hétérogènes viendront s'y greffer.

Les trois *sefārīm* qui figurent au paragraphe initial du *S. Y.* représentent les trois mondes en lesquels se divise l'univers : 1° le monde divin inconnaissable d'où vient l'émanation, 2° le monde des sphères et corps célestes,

(1) L'auteur ne dit pas laquelle, mais il ne peut s'agir que de la troisième, celle du zodiaque *(falak al-burūj)*, cf. fol. 76.

(2) Nous dirions plutôt modes, mais comme il ressort de la suite du développement, pour Juda b. Nissim, qui parle ici de « douze » sans spécifier, il s'agit de « causes ».

3º notre bas monde. Cette vérité est également déposée dans le premier verset de la Genèse qu'il faut entendre ainsi : « au commencement [le Dieu inconnaissable] créa le monde divin *(elōhīm)*, le deuxième monde *(et hašāmayīm)* et le troisième *(we'et ha'āreṣ)* (fol. 51vº-52) (1).

Juda b. Nissim corrobore encore son interprétation en se référant à une spéculation qu'il dit appartenir aux Rabbins *(aḥbār)*. Ceux-ci ont identifié les trois *Sefārīm* avec « pensée, sagesse, intelligence » *(maḥašābāh, ḥokmāh, bīnāh)*. En effet, la pensée conçoit tout, étant elle-même inconcevable ; la sagesse est la seconde science (*'ilm*, en arabe) ; l'intelligence (*fahm*, inférieur à *'ilm*) symbolise notre monde dont la seconde science est la cause (fol. 52vº-53, cf. fol. 56-57 et pour *ḥokmāh*, deuxième monde, fol. 80vº) (2).

La spéculation arithmologique conduit au même résultat.

L'unité s'écrit au moyen de la lettre *alef*, dix par *yōd*, cent par *qōf*. L'assemblage de ces trois lettres constitue, Juda b. Nissim le dit lui-même, un sigle kabbalistique. Dans la symbolique de son système personnel, la première de ces lettres représente le Créateur, le *yōd*, le monde des sphères, composé d'êtres uniques (*afrād*, sans doute parce que chaque individu y forme un genre à part), le *qōf* est le troisième monde, celui de la génération et de la corruption, composé au second degré (fol. 56).

Enfin nous avons signalé antérieurement les textes (fol. 82-83) qui répartissent les noms divins entre les trois mondes (3).

A partir d'ici les spéculations de divers ordres s'enchevêtrent de telle façon qu'une analyse claire et cohérente n'est plus possible et ne pourrait fournir de toute manière qu'une image déformée du conglomérat d'idées que représentent les traités de Juda b. Nissim. Il convient donc de disséquer et d'élucider à part chaque élément de cet ensemble chaotique.

(1) IBN MOṬOṬ allègue cette interprétation au nom de Juda b. Nissim (*loc. laud.*, 5 b). — Pour les accointances kabbalistiques de cette spéculation et de celles qui suivent, voir notre IIe Partie et la note annexe « Juda b. Nissim et la Kabbale ».

(2) Au premier passage cité, Juda b. Nissim rapporte aussi d'autres explications « anciennes » des trois *sefārīm* : *'aql, 'āqil, ma'qūl* (intelligence-intellection, sujet intelligent et objet d'intellection), *'išq, 'āšiq, ma'šūq* (amour, amant, aimé), ou encore le Créateur, l'Intellect et l'Ame, ces deux derniers étant la source de tout ce qui existe dans le monde. Ces exégèses ne semblent pas jouer de rôle dans son propre système. A la suite de l'identification faite par les *aḥbār* des trois *sefārīm* avec « pensée, sagesse, intelligence », Juda b. Nissim cite aussi Job XXVIII, 12 והחכמה מאין תמצא le sens ésotérique de cette proposition s'exprimerait le mieux par le mot à mot en latin scolastique : « et sapientia ex nihilo inuenitur ») ; il fait observer que le texte ne dit pas que la « sagesse » procède de la « pensée », mais l'affirme issue de « néant » *(gayr mudrak wujūduh)* ; c'est l'exégèse kabbalistique courante du verset.

(3) Cf. aussi fol. 99vº où les six mondes dont chacun prend l'origine dans deux causes sont mis en rapport avec les six ailes des séraphins d'Isaïe, chap. VI.

La structure du monde des sphères est la suivante : 1° la sphère de l'Intellect *(falak al-ʿaql)* ; 2° la sphère de l'Ame (*falak an-nafs* ou *al-falak al-ajrad*, cause du mouvement diurne) ; 3° la sphère des étoiles fixes *(falak al-burūj)* ; 4° -10° les sphères des sept planètes. Ces sphères sont identifiées avec les dix *sefīrōt* (fol. 76) (1).

Les « vingt-deux lettres » dont parle le début du *S. Y.* ne font qu'expliciter le contenu des dix *sefīrōt*, car les « trois mères » sont les six causes que nous avons déjà vues à l'œuvre, les « sept doubles », les planètes (doubles soit à cause de la dualité de la sphère et de l'astre qui s'y trouve inclus, soit à cause de leur double indication, favorable ou néfaste, suivant leur position sur le ciel), les « douze simples », les douze signes du zodiaque (fol. 75v°-76).

Donc, en somme, les « trente-deux voies » du *S. Y.* expriment tout l'univers connaissable puisque, comme nous le verrons, les sept planètes sont les causes du troisième monde (fol. 96) (2).

Manifestement, ce système s'accorde mal avec le schéma des six causes. D'après celui-ci, l'Intellect et l'Ame forment le premier couple dont dérive la Matière Première d'où émane à son tour la forme des corps célestes. Par conséquent les sphères de l'Intellect et de l'Ame devraient être placées hiérarchiquement au-dessous de la Matière Première, donc séparées des entités dont elles sont la sphère.

D'autre part l'auteur n'ose pas se prononcer sur le problème de la matière et de la forme dans les astres et recommande la solution qui comporte le moins de *tajsīm* à l'endroit des substances des choses, surtout de la substance éternelle que l'on nomme *ha'ōr ha-qadmōn* ou *ha-ʿeṣem ha-qadmōn* (la lumière ou la substance primordiales, termes empruntés à la Kabbale) (3). Autant dire que Juda b. Nissim n'est pas parvenu à délimiter nettement les sphères intelligibles des corps célestes matériels.

(1) Au fol. 64 on trouve des variations exégétiques teintées de Kabbale sur l'émanation des sphères à partir de la Première Cause (?). Ce texte est cité par IBN MOṬOṬ, *loc. laud.*, fol. 7.

(2) Si je comprends bien, c'est à ce système que se réfère l'exégèse de Dan. X, 5-6 (fol. 64v°) : אופז doit être décomposé en אן et פז, probablement parce que פז tout seul offre déjà le même sens que le vocable entier ; or פז = 87 = בלימה ; זהב = 14 = sept doubles ; תרשיש = douze simples (parce que *terē šēš* = 2 × 6). Au fol. 66v°-67 les mêmes spéculations sont reprises à propos de Ps. XIX, 11 ; l'équivalence בלימה symbolise la création *ex nihilo*.

(3) Juda b. Nissim parle encore de *ōr qadmōn* fol. 47 où il l'identifie avec *fayḍ al-ʿaql*, « épanchement de l'Intellect », et il le retrouve dans Is. LX, 1 (« ta *lumière* est venue »). Dans ce passage, il renvoie à un commentateur kabbalistique qu'il vient de citer (fol. 46v°) à propos, semble-t-il, de l'opposition entre le Dieu d'Israël et les êtres auxquels obéissent les autres nations (tout cela à la suite de considérations sur l'émigration d'Abraham).

Le centre du deuxième monde est le soleil ; il en est l'entité la plus importante (fol. 86, cf. 66, 109-109v°).

A propos du deuxième monde surgissent deux nouveaux facteurs cosmologiques, qui forment ensemble les cinq causes par lesquels est engendré tout être dans le deuxième monde : les quatre éléments intelligibles dont sont formés les corps célestes et le « cinquième corps », « manifestation de l'être », « sagesse divine », symbolisé par le « trône de gloire » (fol. 54v°, 69v°, 98v°).

Ayant fait intervenir les quatre éléments intelligibles et le cinquième corps, le commentateur a beau jeu d'attirer les dix *sefīrōt* dans son système. Il nous prévient cependant loyalement qu'il s'agit d'une interprétation personnelle.

Les dix *sefīrōt* expriment donc les six causes plus les quatre éléments, et cela fait cinq mâles et cinq femelles ; la sagesse du Créateur (le cinquième corps) unit les couples et fait que de deux êtres provient un troisième (fol. 55v°).

Cette manière de voir n'empêche cependant pas Juda b. Nissim de réutiliser les dix *sefīrōt* dans un autre schéma de causalité où les « trois lettres fondamentales » *(alef, mem, šīn)* figurent comme symboles des trois causes du monde qui sont les dix *sefīrōt*, les cinq causes de l'être et les six causes (déjà étudiées) ou les six directions de l'espace (fol. 72) ; nous reviendrons sur ce point) (1).

Mais à la même page ce sont la Matière Première *(hāyūlā)*, la sphère de l'Intellect et la forme qui se trouvent être les instruments du Créateur pour accomplir son œuvre (2).

Selon un passage du commentaire sur *PRE* (fol. 98-98v°), c'est la Matière Première qui contient les causes et les actes d'où émane tout l'être, mais un peu plus loin les deux séraphins dont il est question au chapitre IV du texte commenté symbolisent le *hāyūlā* et la forme émanant de la sagesse divine (Intellect Agent ?), points d'issue des mondes et des six directions de l'étendue (cf. fol. 53v°). C'est peut-être de la même spéculation que

(1) Les autres interprétations sont (fol. 55v°) : les dix intelligences séparées des dix sphères (cf. système alfarabo-avicennien) ; entités siégeant dans le premier monde et épanchant tout acte dans les mondes (Kabbale). Ces indications, purement doxographiques dans le contexte, ont l'intérêt de montrer que Juda b. Nissim est conscient de la différence qui sépare sa doctrine à la fois de la théorie cosmologique des *falāsifa* et de la Kabbale.

(2) Cf. aussi fol. 81 où ces trois entités sont les causes des quatres éléments.

relève un texte tout à fait obscur (fol. 59) où les deux chérubins qui gardent l'accès du paradis sont considérés comme symboles de *hāyūlā* et *ṣūra*.

Dans ces théories disparates nous percevons plus clairement encore qu'à propos de la doctrine de l'Intellect le conflit des trois courants péripatéticien, néoplatonicien et astrologique. Par surcroît, l'auteur se préoccupe dans une certaine mesure de montrer son accord avec la Kabbale, ce qui ne simplifie pas les choses. N'oublions pas, enfin, que la forme littéraire de l'exposé est celle d'un commentaire de textes obscurs. Si donc Juda b. Nissim s'applique à retrouver dans ses deux textes de base, et aussi dans la Bible, le Talmud, le *Bāhīr*, etc., l'écho de sa propre pensée, les passages qu'il arrache à tant de contextes divers déterminent et modèlent tout de même peu ou prou la pensée du commentateur. Ceci explique nombre de contradictions, répétitions et expressions incomplètes d'idées plus clairement développées ailleurs.

Nous avons dû faire remarquer à plusieurs reprises que le passage de l'intelligible au corporel est fort obscur chez Juda b. Nissim. Il regarde en tout cas comme cause du troisième monde les sept planètes, donc les sphères inférieures. Ce sont les sept choses créées avant la création du (troisième) monde dont parle l'Aggada (fol. 96 sur *PRE*, chap. IV). Dans le cadre de l'Hexaéméron, la création de la Matière Première, des quatre éléments intelligibles, du cinquième corps et des sept planètes est du deuxième jour (fol. 98-98v°).

D'autre part, il pose un rapport analogique *(munāsaba)* entre les causes agissant respectivement dans le deuxième et le troisième monde (fol. 80v°) ; les cinq causes supérieures ont leurs correspondants dans les choses inférieures (fol. 82). Il semble aussi, quoique l'auteur ne le dise nulle part clairement, qu'aux six causes qui opèrent dans l'intelligible correspondent les six directions de l'espace ici-bas. En effet, il trouve dans les « profondeurs » dont parle le *S. Y.* (I, 5) les six directions de l'espace, entre autres choses dont nous parlerons tout à l'heure (fol. 57v°, cf. fol. 66v°). Ailleurs (fol. 72-73) il interprète certains symboles, notamment l'une des « trois lettres » et le *wāw* du Tétragramme, comme étant communs aux six causes et aux six directions spatiales (cf. aussi fol. 81).

Dans les spéculations confuses de Juda b. Nissim sur la structure du troisième monde, on peut distinguer un aspect plutôt physique d'un aspect astrologique ; il va sans dire que si cette distinction doit être main-

tenue dans la mesure du possible pour l'intelligibilité de l'analyse, elle n'a rien de rigoureux pour l'auteur lui-même.

Débarrassons-nous d'abord de quelques indications occasionnelles qui n'ont point d'importance au regard de l'ensemble.

Presque au début du commentaire sur *PRE* (fol. 98v°) nous lisons que les quatre éléments (intelligibles ou sensibles ?) entrent en compétition aux quatre côtés du monde, sont naturellement vainqueurs et vaincus conformément à la sagesse divine et à la rotation (de la sphère), ce qui fait seize opérations. Le diagramme annoncé qui doit figurer ce processus ne se trouve pas dans les deux manuscrits.

D'autres passages présentent les éléments opposés de nature en bonne entente, étagés en trois couches, eau, air, feu autour de la Terre qui occupe le centre. Grâce à sa position dans l'univers, la Terre se trouve être indispensable, car sans elle les cieux n'auraient pas autour de quoi tourner. (fol. 81, 99v°-101, cf. fol. 128v°).

Tout cela est cependant accessoire et la véritable pensée de Juda b. Nissim sur la causalité est tout autre. Il se représente le développement de la causalité comme un mélange, une série de croisements successifs et réciproques d'activités et de passivités. Mais s'il dit clairement qu'activité et passivité se relayent dans le même couple, il omet de nous informer comment et dans quelles conditions cette interversion a lieu.

Les passages du *Uns* qui se réfèrent à ce problème sont presque tous groupés autour de textes du *Séfer Yeṣīra* ou de versets bibliques, ce qui nous impose de faire, pendant quelque temps, route commune avec le commentateur. Les méandres de l'exégèse nous ramèneront parfois dans le deuxième monde et dans la zone ténébreuse des confins de l'intelligible et du sensible.

L'auteur place d'abord ses spéculations dans le cadre de *S. Y.* I, 4 et suiv. et dans celui de l'Hexaéméron biblique.

Conformément à une exégèse rapportée ci-dessus, *ḥokmāh* et *bināh* sont les symboles du deuxième et du troisième monde. « Comprends par la sagesse » et « sache par l'intelligence » est donc une recommandation de scruter comment ces deux mondes se mélangent, comment le deuxième envoie son épanchement sur le troisième ; ce dernier profite de l'émanation, mais son existence est indispensable pour le deuxième afin que l'existence de celui-ci puisse se manifester (fol. 56-56v°). Les dix *sefīrōt* par lesquelles

s'ouvre le § 5 sont éternelles ; elles représentent les causes agissant dans le monde (et qui sont elles-mêmes les agents de la sagesse divine), notamment la manifestation de l'activité de Dieu dans les six directions de l'espace et quatre autres causes de la manifestation de l'activité (1) ; il est extrêmement difficile d'en pénétrer le sens, ce que l'Écriture symbolise par les chérubins postés sur le chemin qui conduit vers l'arbre de vie (fol. 57-57v°, 59).

Le texte du *S. Y.* parle ensuite de « profondeurs » ; l'emploi même de ce terme exprime la profondeur des mystères dont il s'agit.

« Profondeur de commencement et profondeur de fin » : éternité des principes en question, *a parte ante* et *a parte post.*

« Profondeur de bien et profondeur de mal » : les changements provoqués par les actions et les passions ou, si l'on veut (l'auteur n'exprime sa pensée qu'à moitié), alternance de la génération et de la corruption.

« Profondeur de haut, de bas, d'orient, d'occident, de nord et de sud » ; les six directions de l'espace et, sens plus profond, le jeu des activités et passivités dans le monde.

Le haut est le monde supérieur actif, le bas le monde inférieur passif.

L'orient est le deuxième monde, cause du mouvement diurne et principe de la chaleur, génératrice de vie (2).

Le couple suivant se réfère au troisième monde : le sud, chaleur, principe de civilisation *('imāra),* actif, le nord, froid et désert, passif (fol. 57v°-58) (3).

La fin du paragraphe (*'ad 'adé 'ad,* « à tout jamais ») fait allusion aux trois mondes et leur éternité. Ces spéculations sont reprises plus loin (fol. 73-74v°) à propos du sceau du nom divin YHW apposé, en ses six combinaisons possibles, aux six côtés du monde (*S. Y.* I, 11), et le commen-

(1) La nature de ces quatre causes n'est pas clairement spécifiée : d'après fol. 59v° il pourrait s'agir des quatre éléments, mais fol. 74v° le commentateur les retrouve dans *S. Y.*, I, 9-11 (« esprit du Dieu vivant, esprit procédant d'esprit, esprit procédant d'eau, feu procédant d'eau ») ; le premier symbolise le premier monde ineffable, le troisième est la cause du deuxième monde, le quatrième celle du troisième monde ; quant au deuxième il est simplement escamoté. Visiblement quatre causes sont trop pour trois mondes dont deux seulement peuvent faire l'objet de la spéculation.

(2) Cette idée (qui sous-entend que le mouvement de la sphère échauffe l'air) revient fréquemment sous la plume de Juda b. Nissim : fol. 64-64v°, 69v°, 73, 98, 101, 133v°.

(3) Suit une digression exégétique relative au chapitre VI d'Isaïe où le commentateur retrouve les mêmes vérités ; au fol. 61v°, Ez. I, 4 est interprété dans ce sens que le nord reçoit l'action de la chaleur du sud grâce à l'esprit qui est l'action de la sagesse divine (cet esprit n'est qu'un subordonné, Juda b. Nissim a soin de nous le dire, de l'Intellect Agent).

tateur y insiste spécialement sur le caractère mâle de l'actif et le caractère femelle du passif.

Dans la suite, il se passe ce que nous avons déjà eu plusieurs fois l'occasion d'observer : un schéma relativement simple est repris, lié à d'autres considérations et compliqué à l'excès. En fait, le commentateur déclare que le système ci-dessus établi des dix *sefīrōt* peut être dépisté dans le récit biblique de la création. Il ne prend pas cette interprétation entièrement à son compte, mais la cite au nom de docteurs qu'il se borne à désigner par des paraphrases plutôt vagues et il ramène aussitôt ce commentaire à son propre système.

« Ceux qui discourent sur ces mystères » (1) croient que les dix *sefīrōt* sont contenues dans le récit de la création, à savoir *elōhīm*, *šamāyīm* et *ereṣ* du premier verset, puis les sept jours eux-mêmes. En appliquant cette exégèse au texte du *S. Y.* on obtient ceci :

« Profondeur de commencement et de fin » : Dieu et Sabbat, ce que Juda b. Nissim transpose en Première Cause et Ame (2).

« Bien et mal » : ciel et terre. Pour notre commentateur : pureté de la substance des corps célestes et des intelligences séparées résidant dans le deuxième monde, grossièreté des corps d'ici-bas qu'une analogie lointaine fait seulement correspondre aux corps célestes.

Les six autres « profondeurs » correspondent aux six jours de la création. Remarque préliminaire importante : le verbe « (Dieu) dit » dans le premier chapitre de la Genèse dénote toujours la notion exercée par l'actif sur le passif *(taḥrīk al-fā'il lil-munfa'il)*.

« Profondeur de haut » est la lumière mentionnée lors du premier jour, c'est-à-dire le mouvement de la Première Cause.

« Profondeur de bas », action de la lumière sur la *hylé*, à savoir l'eau, objet des opérations créatrices du second jour. A propos de ce jour, l'écriture n'emploie pas le terme « bon ». La raison en est qu'à partir d'ici la Première Cause n'agit plus directement, c'est la Matière Première qui la remplace. Alors apparaissent « les mélanges et les compositions d'où dérivent les

(1) Il les nomme aussi « ceux qui recherchent les 32 causes dans les dix *sefīrōt* ». Cela veut-il dire que leur exégèse cherche à inclure les « trente-deux sentiers » de *S. Y.* I, 1 dans les dix *sefīrōt* (alors que les trente-deux voix sont précisément composées des dix *sefīrōt* et des vingt deux lettres !) ?

(2) Parce que l'âme vivifie le corps, le précède et lui survit. Symbole scripturaire : Ex. XXXI, 17 שבת וינפש « il y eut Sabbat et âme », interprétation, nous le verrons, kabbalistique.

doutes à l'endroit des intelligibles » (1). Les quatre autres « profondeurs » correspondent aux quatre jours restants et l'expression *adōn yāḥīd* (Seigneur unique) désigne la sagesse divine (fol. 58v°) (2).

Le deuxième chapitre du *S. Y.* traite, selon Juda b. Nissim « du mélange des actifs et des passifs, de la causation des uns par les autres, du besoin qu'a le supérieur de l'inférieur, de l'émanation de l'inférieur à partir du supérieur » (fol. 75v°). Dans le commentaire de ce chapitre nous relevons effectivement des textes qui apportent de nouveaux éclaircissements sur l'activité et la passivité dans la constitution du monde.

Des explications fournies ici par le commentateur il semble ressortir que les couples actif et passif n'agissent et pâtissent pas en vertu de leur nature intrinsèque, mais que chaque couple est soumis à l'action d'une troisième entité sans laquelle les opérations respectives des couples ne peuvent pas s'effectuer.

Ainsi, les lettres *alef, mem, šīn* qui jouent un grand rôle dans les combinaisons du *S. Y.* (II, 1, etc.) désignent, dans le monde supérieur, la sphère de l'Intellect, la matière et la forme (3), dans le monde inférieur, le feu, actif, l'eau, passive, et l'air, acte.

La suite du *S. Y.* parle du « plateau du mérite et plateau du démérite », entre lesquels « le fléau de la loi tient l'équilibre », symbole de l'activité et de la passivité entre lesquelles agit la sagesse divine (4).

L'Écriture symbolise ce rapport par les trois fils d'Adam : Caïn activité, Abel passivité, Seth intermédiaire (fol. 78-78v°) (5).

(1) A la page suivante (fol. 59) on lit une exégèse obscure qui mêle les Chérubins de la Genèse avec ceux d'Ezéchiel et fait de ces êtres les représentants de la matière *(hāyūlā)* et de la forme, antérieures à ce monde et causes, dès la prééternité, des doutes qui empêchent d'appréhender la sagesse divine.

(2) Le commentateur découvre les mêmes idées dans le Psaume XIX, surtout dans les trois versets 8-10, à deux stiques chacun, ce qui s'adapte particulièrement bien à la théorie des trois mondes et aux spéculations sur le nombre six. Les six causes ou six directions spatiales sont aussi symbolisées par Cant. V, 15 שוקיו עמודי שש. Cette dernière exégèse (qui prend *šēš*, signifiant dans le texte « marbre », pour le nombre « six ») a l'air de se rattacher à l'interprétation dérivant probablement d'un *midraš* perdu, attestée dans plusieurs ouvrages kabbalistiques, du mot תרשיש dans le même verset, par תרי שש (2 × 6, voir *supra*), allusion aux douze limites dans les six côtés de l'espace ; cf. G. SCHOLEM, *Kirjath Sepher*, VI, p. 405, n. 2 ; [D'après Y. TISHBY, notes sur le *Pērūš ha-Aggādōt* d'Azriel (*Commentarius in Aggadot*, Jérusalem 1945, p. 71, n. 1), cette interprétation remonte seulement à Jacob b. Šeset (XIII^e siècle) dans son *Séfer ha-Emūnāh weha-Biṭṭāḥōn*, faussement attribué parfois à Nahmanide]. Les spéculations du *Zōhar* (I, fol. 8b-9a) sur le nombre six dans le psaume en question et le premier verset de la Genèse n'accusent pas de parenté avec celles de Juda b. Nissim.

(3) Ceci n'est pas dit clairement et repose sur la combinaison de fol. 72 avec fol. 78, rapprochement confirmé par fol. 81 où il est admis qu'il y a אמש *adnā* et אמש *'ulwī*.

(4) Dans le texte *ḥōbāh* est censé correspondre a *kawn* et *zekūt* à *fasād* ; il faut, de toute évidence, intervertir les deux termes.

(5) Ailleurs (fol. 132v°-133), l'enterrement d'Abel auquel un corbeau (*'ōrēb*, combiné avec le verbe *'ārab* « mélanger ») a donné l'exemple (d'après *PRE*) symbolise le mélange forcé des couples de causes. Un peu plus loin (fol. 133v°), l'union des fils de Dieu avec les filles des hommes est l'allégorie du mélange des « forces » et des matières.

En vertu de la corrélation déjà signalée entre le deuxième et le troisième monde, les couples actif-passif se retrouvent dans ce dernier (cf. *S. Y.*, chap. III), mais l'auteur se contente, ici encore, de relever les textes dans lesquels à son avis ces couples sont indiqués, sans s'expliquer sur leur mécanisme interne (fol. 80v°-82).

Les âmes de ce bas monde sont des mélanges des natures et des actes des corps célestes (fol. 79).

La deuxième moitié de *S. Y.*, chapitre I où se trouvent quelques précisions sur les dix *sefīrōt* fournit également l'occasion à Juda b. Nissim de broder sur ce thème de l'activité et de la passivité dans la structure de l'Univers.

Sur I, 10 il remarque : c'est le deuxième esprit, causé par le premier ; d'après les philosophes, ce deuxième est la sphère de l'âme ; le premier esprit qui est la sphère de l'Intellect étant actif, est comme le mâle, l'âme, passive, est la femelle (fol. 68). Dans le deuxième esprit se trouvent gravées les vingt-deux lettres fondamentales. Cela signifie que « les formes de tout ce qui existe se trouvent dans la sphère de l'âme, car dans la femelle siège la force qui donne la forme à l'embryon » *(ibid.)*.

Dans la troisième *sefīra* (*S. Y.* I, 10 b), *māyim* (eau) est la matière *(hāyūlā)* ; *tōhū* et *bōhū* y sont gravés ; le premier est le principe mâle de la matière, le second la « femelle » qui n'a pas d'existence manifestée en elle-même, mais qui est l'éternelle passivité (*bōhū* = *bō hū*, « en lui est »).

C'est pour cette raison qu'Adam, qui symbolise la Matière Première, appela sa femme *Ḥawwā*, nom à interpréter d'après l'arabe *ḥawā*, « contenir » ; elle contient tous les corps, mais elle est prise à l'homme (1). Comme tous les êtres ultérieurs dérivent de la matière, les philosophes « naturalistes » ont considéré le *hāyūlā* comme le premier être et ne lui ont pas reconnu de cause. Opinion erronée qu'Aristote a plus d'une fois réfutée. Et si selon *PRE*, chap. XI, Adam a refusé de se laisser adorer par les anges, c'était pour réfuter les savants qui prennent la Matière Première pour l'Etre Premier (fol. 68v°, cf. fol. 119v°).

(1) Nous comprenons maintenant pourquoi la « femelle » de la matière n'a pas de nom. Dans les spéculations de philosophie émanatiste la matière est passive, réceptivité pure. Juda b. Nissim (ou sa source d'inspiration) a fait de la Matière Première un principe actif, mâle, mais n'a pu pour autant se passer d'un principe ultime de réceptivité. Il a donc réinstallé ce dernier dans ses fonctions et à sa place hiérarchique, mais la dénomination de matière étant déjà utilisée, il a dû le laisser anonyme.

Pour la quatrième *sefīra* (*S. Y.* I, 11), Juda b. Nissim offre (fol. 69-69v°) deux explications, également valables *(wājibayn)* :

1° le feu provenant de l'eau est le mouvement dont est issue la chaleur, principe de vie ;

2° la forme, symbolisée dans la Bible par le fleuve sortant de l'Eden (Gen. II, 10).

Le reste du paragraphe se rapporte (cf. *supra*) aux quatre éléments intelligibles et au cinquième corps, manifestation de l'être, sagesse divine (fol. 69v°-70) (1).

Après une digression traitant d'autres questions, le commentateur achève (fol. 72-75v°) l'explication des *sefīrōt*, mais ce commentaire dont nous avons résumé plus haut les divers éléments se meut invariablement dans les conceptions que nous avons déjà fait connaître.

Pour achever l'analyse des données relatives aux deux premiers mondes et au passage au troisième, il nous reste encore à étudier l'aspect astrologique de la doctrine.

Comme nous l'avons constaté à maintes reprises, le schéma des causes intelligibles s'enchevêtre chez notre auteur avec le système des sphères au point que les deux séries finissent pratiquement par s'identifier. Un texte auquel nous nous sommes déjà référé établit d'autre part une correspondance claire entre les *sefīrōt* et les sphères (fol. 76), Les sphères possèdent un intellect, une âme et un corps *('aql, nafs, jirm)* ; c'est pourquoi le troisième monde est désigné par *bīnāh*, « intelligence » (fol. 62v°).

Inutile de répéter ce qui a été dit sur le monde des sphères ; rappelons seulement une fois de plus que dans ce domaine aussi le passage de l'intelligible au corporel est très obscur.

Le problème de la matière et de la forme dans les astres n'est posé que pour être éludé par une formule ambiguë et cauteleuse (fol. 76v°).

La science des astres *('ilm al-hay'āt al-falakiyya)* est purement empirique, contrairement à la physique dont les théories comportent une démonstration rationnelle (*burhān*, fol. 56v°). Il arrive que l'auteur touche à des questions purement astronomiques (par exemple, fol. 90 et suiv. et plusieurs fois dans le commentaire sur *PRE*), mais brièvement, plutôt par

(1) Notons seulement les équivalences données par les classes d'anges nommées dans ce paragraphe du *S. Y.*, *ōfanīm* : feu ; *serāfīm* : air ; *ḥayyōt ha-qōdeš* : eau (*qōdeš* marque la réceptivité-passivité de cet élément) ; *mal'aké ha-šārēt* : terre (puisqu'elle « sert » — *šārēt* — l'action divine en tant que lieu de manifestation).

allusion et en renvoyant toujours à des ouvrages spéciaux. Il n'y a donc pas lieu de s'étendre ici sur ces questions.

Il en est pourtant une qui ne relève du reste pas de l'astronomie scientifique, mais tient tellement à cœur à Juda b. Nissim qu'il lui voue, en connexion avec le Psaume XIX, une longue dissertation (entremêlée, il est vrai, de spéculations d'un autre ordre) : c'est la fameuse théorie d'origine pythagoricienne des paroles des sphères (fol. 62v°-67v°). Il justifie d'abord cette théorie par cette considération que les sphères créées d'une substance plus subtile et se trouvant plus proches de la Première Cause que les êtres du troisième monde, sont plus dignes qu'eux de posséder la parole. Ici-bas même les animaux possèdent un grain d'intelligence *(fahm)*; certains oiseaux sont doués d'un rudiment de parole articulée (fol. 62v°-63, cf. fol. 65v° *in fine*). Les adversaires de la théorie tirent argument du vs. 4 du psaume : « il n'y a point de paroles, ni discours, on n'entend pas leur voix »; il faut cependant interpréter cette phrase comme interrogative (fol. 65). Les paroles des sphères sont les louanges adressées au Créateur lorsque les êtres célestes reçoivent l'émanation.

L'auteur insiste abondamment sur les multiples correspondances entre le monde astral et notre terre. A propos de Ps. XIX, 5 (« dans toute la terre sort leur cordeau ») il remarque : « *qaw* (cordeau) est la ligne perpendiculaire abaissée d'un point quelconque de la sphère sur un point quelconque de la terre. Par l'expression 'leur cordeau sort', il veut désigner l'émanation de la force, du gouvernement, des espèces, des choses et des individus, qui va, conformément à cette corrélation, d'un corps céleste à un endroit de la terre ».

Les influences qui émanent du monde astral sont bonnes ou mauvaises. Ce double caractère tient aux positions que peuvent occuper les corps célestes. En effet, le soleil est le centre du deuxième monde (cf. fol. 66, 86, 109-109v°) (1) ; c'est de lui que s'épanche la lumière dans le monde, c'est lui qui communique la lumière à chaque étoile; les « figures » stellaires sont fortes ou faibles, de bon ou de mauvais augure suivant leur éloignement ou leur proximité du soleil ou leurs rapports avec lui (fol. 109-109v°, cf. fol. 112).

Les douze signes du zodiaque (les « douze simples » du *(S. Y.)* n'ont

(1) L'auteur omet de préciser s'il veut parler du soleil intelligible ou du soleil qui éclaire matériellement notre terre.

qu'une seule indication astrologique, bonne ou mauvaise (fol. 88v°) ; ils correspondent, dans le monde sublunaire, aux douze mois de l'année, mais ce sujet étant amplement traité dans les livres astrologiques, Juda b. Nissim s'abstient d'entrer dans le détail sur ce point (fol. 89v°). De même, il mentionne seulement en passant qu'à chaque astre (= planète) correspond ici-bas un climat *(iqlīm)* géographique (fol. 87).

Chaque jour de la semaine et chaque heure du jour est gouverné par un astre (fol. 86v°-87). Le jour et la nuit ne sont pas régis par le même corps céleste ; les astres mâles président aux jours et les astres femelles aux nuits (fol. 104v°, cf. fol. 64v°). C'est la lune qui domine principalement du coucher du soleil jusqu'à son lever (fol. 111v°) (1).

Plus que sur ces correspondances d'ordre cosmique, Juda b. Nissim est prodigue de détails en ce qui concerne l'influence des astres sur la structure de l'homme et sa destinée tant individuelle que collective. L'analyse des textes relatifs à ce sujet nous conduira à l'étude de la psychologie et de l'anthropologie de notre auteur, en même temps qu'elle nous permettra d'élargir et d'approfondir le trop bref aperçu que nous avions donné de son attitude envers de la révélation et les religions positives.

Il y a deux textes importants dans le *Uns al-ġarīb* qui fournissent des tableaux de correspondance entre les astres et les forces naturelles et psychiques opérant dans le monde matériel et dans l'homme.

Le premier (fol. 84v°-86) se rattache aux deux premiers paragraphes de *S. Y.* IV où on lit notamment : « sept doubles [...] leur fondement vie, paix, sagesse, richesse, grâce, progéniture (ou semence), domination ».

*Ḥayyim* désigne l'activité de Saturne *(Zuḥal)* ; froid et sec, cet astre cause la coagulation de l'embryon dans la matrice et des grains dans les fruits. Saturne est le premier principe pour l'apparition de l'être dans le monde inférieur ; on lui attribue aussi la putréfaction et la fétidité (probablement parce que ces états doivent précéder le développement du germe), mais selon d'autres cela relève de Jupiter.

*Ḥokmāh*, c'est Jupiter *(Muštarī)*, car son activité a pour objet le savoir, la jurisprudence (ou la sagacité, *fiqh* ?), le jugement, le scrupule, la religion.

*Šālōm* exprime l'activité de Mars *(Mirrīḫ)* : « lorsque cet astre est en paix avec les autres, il indique la sécurité et la tranquillité ».

(1) Outre ces spéculations d'origine gréco-arabe, Juda b. Nissim se réfère à quelques doctrines hindoues Voir le détail dans notre article des *Mélanges Millás*.

*'Ošer* est le soleil *(Šams)*, car il indique « l'or, la gloire et la royauté ; gloire et royauté n'appartiennent toutefois qu'aux gens fortunés ».

*Ḥēn*, la grâce et la beauté, qualités féminines, relèvent de Vénus *(Zuhara)*.

*Zera'* : ici l'ingéniosité du commentateur se trouve en défaut. Ce serait, en effet, le tour de Mercure *('Uṭārid)*, mais cette planète est l'astre de la parole et de l'intelligence *(an-nuṭq wal-fahm)*. Il se tire d'affaire en disant que Mercure a un caractère différent des autres astres en quoi il ressemble à la semence qui, elle aussi, s'altère en recevant l'acte. Il n'est pas très fier de cette échappatoire, car il conclut : « je ne sais proposer d'autre [explication] que celle que j'ai avancée ».

*Memšālāh* symbolise la lune *(Qamar)* lorsque son indication astrologique est favorable, car alors elle indique la domination *(istīlā')*.

Le deuxième texte (fol. 87) précise l'influence des astres sur les facultés de l'âme.

Saturne gouverne la pensée *(fikr)* ; Jupiter, la faculté de croissance *(quwwa nāmiya)* ; Mars, l'irascible *(q. al-ġaḍab)* ; le Soleil, la faculté anomale ou esprit (*q. ḥayawāniyya* ou *rūḥ* sur le rôle duquel nous reviendrons bientôt) ; Vénus dirige la concupiscible *(q. šahawāniyya)* ; Mercure, la faculté rationnelle *(q. nāṭiqa)* ; la Lune enfin domine la faculté naturelle *(q. ṭabī'iyya)*. C'est ce qu'atteste Platon quand il dit : « de même que les éléments du corps humain sont le sang, les deux biles et le flegme, ainsi les éléments de la force qui réside en lui ne sont autres que les planètes ; c'est pourquoi ces forces triomphent les unes sur les autres selon la puissance des planètes, leur force ou leur faiblesse au moment où [l'individu] vient à exister ».

## CHAPITRE IV

### Psychologie

Comme l'astrologie, chez Juda b. Nissim, se mêle indissolublement à la psychologie, il nous faut maintenant exposer sa doctrine de l'âme, en analysant conjointement les textes qui décrivent les modalités de l'influence astrale sur l'individu d'abord, sur la collectivité humaine ensuite.

Nous avons étudié précédemment le passage important (fol. 48-48v°) qui fixe la place de l'âme dans la hiérarchie du monde intelligible. Nous savons que chaque sphère est pourvue d'une âme. Les âmes de ce bas monde dépendent étroitement des corps célestes : elles sont constituées par le mélange « des natures et des actes de celles-ci » (fol. 79), ainsi que l'enseigne « Platon » *(ibid.)* : « Le nombre des individus dans le monde de la génération et de la corruption correspond au nombre des mélanges qui eurent lieu dans l'ensemble des astres lorsque ceux-ci reçurent leur premier arrangement ».

Quant au facteur corporel du composé humain, voici comment se passent les choses. L'homme est créé des quatre éléments qui sont des corps morts. Au moment de la conception *(masqaṭ an-nuṭfa)* ces éléments sont vivifiés par la force astrale qui coïncide avec cet instant. A la réunion des éléments vient se joindre le *rūḥ* (esprit, *pneuma*), qui est une chose substantielle *(šay' jawharī)* et dont la durée dans le corps est également déterminée par le thème généthliaque. A la naissance, le corps et l'esprit se trouvent régis par l'âme *(nafs)* émanant de la force astrale qui coïncide avec l'instant de la naissance. Cette âme était vivante avant la formation du corps et le reste après sa dissolution, car elle est une substance simple englobant tout ce qui a une âme. C'est l'esprit, non l'âme, qui porte le corps (fol. 10v°-11, cf. fol. 4).

Divers endroits du *Uns* offrent un assez grand nombre de renseignements sur l'âme et l'esprit, que des citations de « Platon » viennent volontiers corroborer. Nous lisons ainsi presque au début (fol. 4v°-5) : l'homme connaît mal la véritable nature de son âme. Voici ce qu'il convient d'en savoir. L'âme a diverses activités et il est des savants qui nomment chacune d'elles « âme » ; quelques-uns cependant appellent certaines activités « facultés » *(quwā)*, d'autres, « âmes ». En général, on distingue trois âmes : l'âme naturelle *(nafs ṭabī'iyya)*, l'âme animale *(n. ḥayawāniyya)* et l'âme pneumatique [ou psychique] *(n. rūḥāniyya)*. Bien que les activités des âmes diffèrent selon les « lieux », dans son essence *(fi ḏātihā)* l'âme est une. Même une partie d'âme offre des différences selon qu'elle agit sur différentes choses : la partie nutritive, par exemple, n'alimente pas de la même façon le cœur, le cerveau, la main, etc. Les philosophes enseignent cependant que les activités énumérées ici relèvent non pas de l'âme elle-même, mais de l'esprit psychique *(ar-rūḥ an-nafsāniyya)*. Sur celui-ci, Juda b. Nissim

rapporte (fol. 11) un texte de « Platon », médiocrement conservé dans les deux manuscrits. L'esprit psychique est, d'après ce texte, un organe spécifique de l'âme dont aucun intermédiaire ne le sépare. Par cet esprit, qui circule dans les vaisseaux du corps, l'âme meut ce qu'elle est censée mouvoir. Aussi bien beaucoup de gens se figurent-ils que l'âme et l'esprit psychique sont identiques. Tant que l'esprit est solidement établi dans un membre, celui-ci fonctionne bien ; dès qu'il s'affaiblit, se produit le tremblement convulsif *(ri'ša)* ; c'est aussi l'explication du tremblement qui survient dans la peur, car dans cet état la plupart des organes se vident pour ainsi dire de l'esprit psychique.

D'autres textes de « Platon » précisent les rapports entre le corps, l'esprit et l'âme. Juda b. Nissim en cite deux (fol. 11, 14v°) qui, dit-il, se font suite et sont empruntés au « Traité de l'Intellect, de l'âme et de l'esprit » (1). « Platon » y dit en substance que le corps, composé, renferme l'esprit ; celui-ci contient l'âme qui, à son tour, héberge l'intellect, substance plus subtile qu'elle. Ainsi donc l'esprit contenu dans le corps est en quelque manière corporel, tandis que l'âme qui n'y est pas (directement) enfermée ne l'est pas. A la mort, l'esprit cesse d'exister tandis que l'âme subsiste, ses activités seules prenant fin. L'âme est cause première et plus éloignée de la vie, tandis que l'esprit en est cause seconde et proche. En effet, dans le corps composé de parties solides (os, cartilages, nerfs, veines), liquides (les quatre humeurs) et de l'esprit qui siège dans les cavités du cœur et du cerveau, c'est l'esprit qui est le plus subtil, donc le plus capable de recevoir les actes de l'âme. Il les reçoit selon son degré de pureté. C'est pourquoi les philosophes ont dit que les forces de l'âme suivent le mélange du corps. En d'autres termes, l'âme n'agit régulièrement que sur une constitution bien équilibrée, ce qui explique les déficiences psychiques que l'on constate chez les sujets non entièrement développés (enfants), faibles (femmes) ou inégalement évolués pour une raison climatique (nègres et peuples du Nord, — *zanj, ṣaqāliba*). L'âme n'agit pas de la même façon sur l'esprit résidant dans les différentes parties du corps. L'esprit logé dans le cœur produit la vie, la respiration et les mouvements du pouls ; celui résidant dans la cavité antérieure du cerveau produit la sensation

(1) *Risāla fī l-'aql wan-nafs war-rūḥ* ; ce titre fait penser à la *Risāla fīn-nafs wal-'aql wal-jawhar wal-'araḍ* du *Fihrist*, éd. Flügel, p. 246 ; cf. WENRICH, *De auctorum graecorum... versionibus*, p. 121 ; A. MULLER *Die griechischen Philosophen in der arabischen Uberlieferung*, p. 8. Sur la source véritable de ces spéculations, voir la IIe partie, chap. V.

et l'imagination ; la pensée et la réflexion sont le fait de l'esprit qui siège dans la cavité postérieure.

A ces facultés produites par le *pneuma*, il faut encore joindre la mémoire (fol. 14). Un autre passage donne une indication assez différente sur l'activité de l'esprit (fol. 91) : résidant dans le cœur, il confère la vie au corps et aux diverses parties de celui-ci ; une fois créés, le corps et ses parties deviennent autonomes et le *rūḥ* n'agit plus sur eux.

L'âme survit au corps. Il faut cependant prendre garde que pour Juda b. Nissim cette notion de « survie » n'a pas beaucoup de sens. Les parties incorporelles du composé humain ont tendance, selon lui, à s'affranchir du corporel. Dans un monde éternel comme celui qu'il imagine (il est bien entendu qu'il ne prend nullement la création dans le même sens que les adeptes des religions révélées), la destinée de l'âme ne la conduit jamais dans quelque lieu où elle recevrait la récompense ou subirait le châtiment. Lorsque l'âme, tout en régissant l'individu humain, appréhende son « bien-aimé » (l'Intellect Agent) et s'élève aux sciences sans qu'elle soit troublée en satisfaisant les convoitises de son associé, elle est en joie, illuminée et jouit d'un bonheur parfait et éternel. Occupée des affaires du corps, s'épuisant aux choses périssables, privée des sciences divines, elle est au « feu » et au supplice. Voilà ce que dans le premier dialogue entre « le disciple » et l'« âme » cette dernière oppose à son interlocuteur qui ne peut s'élever au-dessus de la conception religieuse du *naʿīm* et du *ʿaḏāb* (fol. 6-7). Ce qui seul importe, c'est d'expliquer les processus internes qui font converger les aspirations des éléments spirituels de l'homme vers le monde supérieur, et sur cette question Juda b. Nissim s'étend avec complaisance ; il s'y prend même à plusieurs reprises, non sans dommage pour la clarté et la cohérence de l'exposition. Pour voir clair dans cette question, il ne faut pas perdre de vue deux principes : 1° le supérieur attire l'inférieur ; 2° en aspirant vers le supérieur, l'inférieur participe, autant que sa nature propre le permet, aux aspirations de ce supérieur, si bien qu'il en vient à désirer ce qui est distant de lui à plusieurs échelons hiérarchiques d'intervalle.

Ainsi le *pneuma*, si étroitement uni au corps, obtient les « actes » (c'est-à-dire l'influx) de l'âme, parce qu'il est substance et il a dès lors des actes substantiels dont les plus subtils se nomment « faculté d'imagination » *(taḫayyul)*, « faculté de réflexion » *(fikr)* et « faculté de mémoire » *(ḏikr)*.

Grâce à l'imagination, l'amant se représente « avec un extrême désir les affaires de son bien-aimé jusqu'à ce qu'il les réalise telles qu'elles sont. La réflexion s'exerce sur ce résultat et l'amant en conçoit une immense joie, qui est la félicité éternelle. La mémoire, enfin, conserve la connaissance que l'âme a obtenue de son bien-aimé ». Ces trois facultés sont intermédiaires entre l'esprit et l'âme ; lorsque celle-ci a atteint l'objet de son désir qui lui est supérieur, elle est comblée de félicité à laquelle participe l'esprit, car le supérieur ne cesse d'émaner sur l'inférieur, à condition que celui-ci soit préparé à recevoir l'émanation. Voilà la liaison *(wuṣla)* entre l'homme et les forces de la sphère (fol. 14).

Un autre passage exprime cette idée de la façon suivante : si l'homme, composé d'éléments hétérogènes, aspire à se rapprocher des substances supérieures, c'est qu'il est un microcosme, créature la plus parfaite du monde inférieur ; il est régi par les forces astrales qui aspirent à ce qui est au-dessus d'elles, et par leur intermédiaire l'homme y aspire aussi (fol. 11v°) (1).

Il est cependant une condition indispensable à l'élévation des échelons inférieurs vers les supérieurs et leur union avec eux : c'est le détachement du corporel.

Nous avons vu que pour Juda b. Nissim la damnation consistait à être astreint à satisfaire les besoins du corps, sans possibilité d'élévation vers l'Intellect. Quelques pages plus loin il reprend cette doctrine en précisant que les choses corporelles forment un écran *(ḥijāb)* qui empêche l'« esprit psychique » de connaître l'invisible et de recevoir l'influx de l'âme (fol. 10).

Tout ce qui attache l'homme à sa corporéité constitue un écran devant le perfectionnement spirituel ; il faut donc tendre à sa suppression. L'auteur ne reste pas dans le vague à cet égard, mais s'appuyant sur les notions

(1) Voici les échelons de l'aspiration, qui ne concordent pas avec ceux de l'être qu'on a étudiés antérieurement : *mādda* — *ṣūra*, *ṣūra* — *hāyūlā*, *hāyūlā* — *nafs*, *nafs* — *aflāk* (composés à leur tour de forme et de matière) ; ensuite *hāyūlā awwal* — *nafs ḥakīma* — *'aql mufāriq lahā* ; ce dernier aspire au Créateur qui n'est pas accessible à la recherche de l'Intellect (fol. 11v°-12). Dans un autre texte (fol. 15), les relations des échelons d'être inférieurs avec l'Intellect sont exposées ainsi (c'est l'âme qui parle) : « L'Intellect Agent Premier épanche de sa lumière sur (le degré d'être) le plus proche de lui, c'est-à-dire sur l'âme raisonnable *(nāṭiqa)* simple qui englobe la totalité des êtres pourvus d'âme, je veux dire les sphères, les astres et les individus humains. La raison *(nuṭq)* et l'appréhension de tout être animé sont (réceptives) selon les forces de la substance et la proximité du degré de chacun de l'Intellect Agent Premier. Moi, je l'atteins (l'Intellect) par ma recherche, je jouis de ce dont il jouit, je sais ce qu'il sait, je désire ce qu'il désire et j'exerce ma faculté rationnelle (*anṭiq* ; dans tout ce morceau il y a un jeu de mots intraduisible sur le double sens de *nuṭq* — *logos*, *ratio* et *oratio*) sur ce que j'obtiens de lui de l'épanchement de la sagesse précieuse. C'est ainsi que le premier épanche sur le second, si bien que l'inférieur ne cesse de recevoir l'épanchement, de rechercher et d'atteindre (le supérieur). Et c'est ainsi que la lumière de l'Intellect (va se répandant) sur ses amoureux, chacun selon la pureté et la limpidité de sa substance ».

acquises de la caractérologie gréco-arabe, il classe ces déficiences morales et donne des conseils en vue d'atténuer leur nocivité ou les éliminer complètement. Le caractère, enseigne-t-il (fol. 13-14) résulte de la prépondérance de l'une des quatre humeurs. La prépondérance du sang rend l'esprit intelligent et apte à atteindre le bien-aimé qui lui est supérieur. Le tempérament flegmatique amoindrit l'intelligence : l'esprit, rebelle à l'influence du supérieur, ne recherche pas son bien-aimé. La prépondérance de l'une ou de l'autre bile entraîne loin du juste milieu vers l'un des extrêmes Le caractère de l'homme correspond à son tempérament : du sang vient la joie et l'amour, du flegme le repentir et l'humilité, de la bile jaune l'orgueil et l'insolence, de la noire la colère et la dureté. Ces vices sont les « écrans ».

Quand l'homme use de ses qualités en vue des choses corporelles, « les humeurs s'épaississent, l'esprit devient grossier et ne recherche pas ce qui est au-dessus de lui ».

On remédie à cet état de choses en maîtrisant ces qualités et en les utilisant en vue du spirituel. Dépensons l'amour à poursuivre le supérieur, à rechercher l'élévation dans l'ordre spirituel en laissant de côté le corporel. La joie sera de mise quand on a progressé dans le spirituel et nullement à cause des choses corporelles. Le repentir sera bien employé si nous nous gardons des actes que nous aurions à regretter. La pratique de l'humilité est indiquée en toutes circonstances ; c'est un instrument efficace pour affiner le *pneuma* et partant pour atteindre le supérieur. Quant à l'orgueil, à l'insolence et à la colère, ils constituent toujours et partout des « écrans » et il ne faut jamais en user dans la vie spirituelle (1).

(1) Dans le dialogue entre l'âme et le disciple, la première expose toute une méthode d'ascèse pour obtenir la perfection spirituelle (fol. 15-15v°) :

A. « ... Le corps est, à n'en pas douter, créé des qualités. Celles-ci ne subsistent que si la nature est soutenue par des choses naturelles comme le manger et le boire. Il n'y a pas moyen de se défendre (contre cette nécessité) sinon de la manière que je vais t'exposer. Sache que le disciple ne doit user de nourriture que juste pour soutenir son souffle de vie, et (il y suffit de) peu. Ainsi s'accroîtra sa spiritualité, et sa corporéité sera réduite au minimum ; la complexion sera pure et l'esprit limpide. Grâce à sa limpidité, celui-ci obtiendra les actes de l'âme. De même doit-il éviter de frayer avec la multitude, car en s'y mêlant il ne manquera pas de s'approprier (quelques-unes) de leurs actions ».

D. « Mais comment cela m'est-il possible ? Je ne vois aucun moyen de quitter l'habitat humain, ni de renoncer à la nourriture puisqu'il m'est impossible de m'occuper des choses corporelles parmi lesquelles je suis condamné à vivre... »

A. « ... Je vois que tu aimes les deux côtés (opposés, la corporéité et la spiritualité) et tu es incapable de renoncer à l'un ou à l'autre. Je vais t'indiquer la juste voie. Attache-toi d'abord aux vertus éthiques puis aux vertus dianoétiques, pratique la société des humains en sincérité, tu obtiendras ce que tu espères. Voici l'avis d'un savant conforme (à cette recommandation) : 'l'homme intelligent doit diviser les gens en deux groupes et doit se vêtir devant eux de deux sortes de vêtements. Certains savants revêtent devant les hommes le vêtement de la réserve, de la précaution et de la prudence en toute parole et discours ; d'autres personnes d'élite se dépouillent devant eux du vêtement de l'éloignement et se revêtent de celui de la familiarité, de l'amabilité et de l'affabilité. Mais il n'y a guère qu'un sur mille qui rentre dans cette catégorie

Si le disciple fait un bon usage des éléments constitutifs de son caractère, il s'élèvera vers le supérieur, sera illuminé, verra les écrans supprimés devant son regard, connaîtra les choses conformément à leur vraie nature, prévoira l'avenir, sera exempt de soucis parce que sans besoins, impassible en face de l'adversité qui frappe le corps, sage enfin et « chef », tandis que l'attachement au corporel entraînera les conséquences opposées.

Quand les hommes s'attachent aux choses corporelles, Dieu leur retire son esprit saint, comme l'enseigne la Bible, Gen. VI, 2-5 (fol. 35-35v°) et Juda b. Nissim cite un texte, malheureusement très altéré, de « Platon » d'où il semble ressortir que plus l'âme est impure, plus elle est réduite à la discussion et incapable de pensée intuitive (fol. 33v°) (1).

L'exégèse conduit au même résultat que la spéculation philosophique. Une dissertation fort obscure (fol. 34-36, cf. fol. 132) interprète Gen. III, 22. Le premier élément du nom divin composé YHWH *Elohim* contenu dans ce verset désigne l'Intellect Agent, tandis que le second symbolise « la force humaine » *(al-quwwa al-insāniyya)*. Par l'arbre de la science du bien et du mal il faut entendre les « choses corporelles » *(al-maṭālib al-jismāniyya)*, non pas la science, celle-ci n'étant pas qualifiable de bonne ou de mauvaise, car elle est ou bien sagesse ou bien ignorance. La « force humaine » discerne entre l'agréable et le pénible. L'arbre de vie signifie que l'homme peut perpétuer son espèce par la procréation physique et appréhender, d'autre part, la science de l'être et la manière dont celui-ci

(? traduction incertaine). Tous sont excellents en leurs qualités intellectuelles *(ra'y)* et dignes de confiance dans leur affection... Quant aux vertus éthiques [...] ce sont la justice, la loyauté, la sincérité, la pitié, la décence, l'humilité, la pudeur, la modestie, le respect des convenances, garder le silence quand on ne peut parler à bon escient, à moins de nécessité absolue, ne jamais se départir d'un langage noble, renoncer à tout ce qui est vil, ériger le beau en habitude, supprimer la convoitise, chercher à satisfaire ses besoins sans hâte en temps convenable, renoncer à le faire intempestivement, car (agir ainsi) est le fait de la convoitise, supporter patiemment l'adversité lorsque le moyen (d'y remédier nous) échappe, supprimer l'orgueil et la colère en tout temps, car ce sont là les écrans les plus redoutables. Les contraires de ces qualités sont autant de vices ; garde-toi de t'en approcher. Quant aux vertus dianoétiques, ce sont la philosophie, les sciences et la communication (? *ināla*) des vérités, conformément à leur ordre. Si tu t'attaches à ces (vertus), tu obtiendras la félicité, tu t'élèveras et tu échapperas aux revers du sort ».

D. « Et comment faire si ce n'est pas possible à cause de la corruption de mes compagnons ? »

A. « Si tu estimes que leur corruption entraîne la tienne, (c'est que) tu agis comme eux ».

D. « Mais comment me garder d'eux ? »

A. « Par l'humilité, l'abaissement de soi et le peu de fréquentation des hommes ».

D. « Ils m'associent (?) à leur ignorance ».

A. « Garde-toi de l'ignorance par l'habileté, et garde la science contre l'habileté, (car) renoncer à l'habileté vaut mieux que perdre la science ».

(1) Au début du dialogue entre l'âme et le disciple, l'âme exprime la crainte que le sujet en qui elle réside ne soit trop tourné vers le corporel pour comprendre ses enseignements. Elle se compare à un marchand de pierres précieuses qui s'étant rendu à grand'peine dans une ville lointaine n'y fait point d'affaires, car les habitants ne savent pas apprécier sa marchandise ; amèrement déçu, il regrettera toujours d'avoir fait ce voyage (fol. 4v°-5).

reçoit l'émanation ; de la sorte l'homme vit éternellement. La conjonction *pen* exprime la possibilité : le texte veut donc dire que l'homme peut acquérir la science (que *ḥayyim* ait ce sens, Juda b. Nissim prétend le prouver par plusieurs références bibliques), à condition qu'il se détache du corporel, ce qui est possible si la complexion du sujet n'est pas trop épaisse et si la détermination astrale l'y prédispose (1). Il faut remarquer que la défense (Gen. II, 17) ne portait que sur l'arbre de la science, donc sur les choses corporelles.

En résumé, l'auteur paraît vouloir dire que l'homme dispose d'une force corporelle ainsi que d'une capacité pour appréhender le spirituel. Il lui a été recommandé de ne pas se servir de la première ; s'il use de la seconde, il a la possibilité d'atteindre la sagesse qui lui confère la « vie éternelle ».

Ces idées sont reprises et délayées dans le commentaire sur *PRE*. Au chap. XII (fol. 120), Juda b. Nissim interprète *gan ʿēden* (le Paradis) comme la connaissance intellectuelle *(al-idrāk al-ʿilmī)* grâce à laquelle on obtient la vie éternelle ; point de vie sans science ; les choses corporelles nous gênent pour obtenir la science et la perfection.

Le péché du premier couple illustre l'influence néfaste de la concupiscence sur la matière : elle provoque la mort spirituelle (fol. 122-123v°). Ce passage fournit un complément important à la doctrine de la matière chez Juda b. Nissim : de par sa réceptivité, la matière est ouverte aux influences mauvaises, mais elle n'est pas mauvaise en elle-même (2).

Du même ordre d'idées relève l'explication allégorique du sacrifice d'Isaac. Ce récit figure, selon Juda b. Nissim, la recherche de la connaissance par l'union de l'âme avec l'Intellect Agent. Les différents éléments de la narration (qui est non le texte biblique, mais l'amplification aggadique des *PRE*) ont aussi valeur allégorique.

L'âne qui servit de monture à Abraham dans son voyage vers le théâtre du sacrifice avait été créé au crépuscule, à la fin du sixième jour de la

(1) Traduction littérale : « Et YHWH *Elohim* dit : voici l'homme est devenu comme l'un de nous pour savoir le bien et le mal ; et maintenant [faisons le nécessaire] de peur *(pen)* qu'il n'avance sa main et prenne aussi de l'arbre de vie *(ḥayyim)* et vive éternellement ».

(2) On peut ranger ici les développements moraux qu'offre le même commentaire au sujet des cinq sens, leurs avantages et leurs inconvénients, l'usage qu'il faut en faire (fol. 137v°-142) : maintenir, sans excès, la santé du corps (il est recommandé aussi de faire de la musique) ; le plus bas des sens est le toucher, origine des déportements les plus abjects (ceci est pris par notre auteur, comme par d'autres, chez Maïmonide, *Guide* II, 36, trad. p. 285 ; cf. *ibid.*, n. 3).

création ; ce même âne, selon l'Aggada, a porté Moïse et portera, à la fin des temps, le fils de David. Autant dire qu'il ne s'agit pas là d'un âne *(ḥamōr)*, au sens littéral du mot, mais de la matière *(ḥōmer)* commune à tous les sages [1]. Abraham aperçut au troisième jour l'endroit choisi par Dieu pour le sacrifice. Symbole du troisième monde (à partir de nous, donc le monde divin), auquel correspond, dans l'ordre des sciences, la métaphysique, tandis que la science du monde matériel est la physique, celle du deuxième monde la géométrie. Abraham et Isaac virent la gloire de la Présence divine *(šekīnāh)*, c'est-à-dire l'Intellect Agent ; leurs compagnons (Eliʿezer et Ismaël, d'après la légende rabbinique), imparfaits, semblables à la bête, demeurèrent en arrière. Quand Abraham leva le couteau sur son fils, l'âme d'Isaac s'échappa, puis lui revint. Ceci symbolise le progrès des connaissances grâce auquel on s'élève au-dessus de la première idée qu'on a conçue d'une chose (fol. 143-145v°).

L'importance du détachement du corporel se manifeste aussi dans la suite de l'histoire des patriarches. C'est ainsi qu'Isaac transmet la Kabbale, dont les dix *sefīrōt* sont le fondement, à Jacob, puisque Esaü, tourné vers les choses du corps, est incapable de la recevoir (fol. 145v°-146).

## CHAPITRE V

### Les phénomènes religieux

Nous venons de voir que l'abolition de la corporéité rend capable de connaître l'avenir et d'avoir accès à l'invisible. Il est temps maintenant d'examiner les textes où Juda b. Nissim expose ses opinions touchant les rêves, la divination et la prophétie, réserve faite de l'aspect de ces questions qui ne peut être bien compris qu'en connexion avec la doctrine du déterminisme astral. Notons tout de suite que le problème de la prophétie ne constitue pas pour notre auteur une préoccupation majeure. Il est contraint de s'expliquer là-dessus, car les adhérents de la religion positive ne peuvent manquer de le soulever, mais il s'en débarrasse à bon compte, car pour lui la conduite de l'humanité est remise entre les mains des « philosophes ».

(1) Ce calembour se retrouve, avec des utilisations diverses, chez d'autres allégoristes du XIVe siècle.

Le *šayḫ* enseigne (fol. 26-27v°, cf. fol. 23v°-24, 71-71v°) que les rêves aussi bien que les visions à l'état de veille sont des phénomènes dûs aux forces astrales. Le visionnaire ne contemple pas une réalité extramentale, mais les forces gardiennes et directrices de son âme. C'est comme s'il se regardait dans un miroir, dans l'eau ou dans une surface polie. Ce qui fait fonction d'une telle surface, ce sont les trois facultés intermédiaires entre le *pneuma* et l'âme : imagination, réflexion, mémoire. Elles sont pures quand le *pneuma* est pur et la pureté de celui-ci résulte à son tour de la pureté du « mélange » corporel. Ainsi l'esprit est disposé à recevoir l'influx de l'âme, et les trois facultés intermédiaires l'aidant, la faculté rationnelle est capable de prédire l'avenir. Suivant la manière dont les facultés bénéficient de l'influx, nous parlons de divers degrés de prophétie. Le degré de tel prophète est fonction de la force astrale qui préside à sa naissance ; il ne peut au demeurant faire valoir ses dons qu'au temps fixé pour son apparition par la détermination astrale. Les individus nantis de ces dons peuvent évidemment se vanter devant le vulgaire, afin d'acquérir considération, que Dieu leur a parlé, mais cette façon de présenter les choses a beau être traditionnelle, elle n'en est pas moins une « fausse croyance » *(iʿtiqād fāsid)*.

Il y a aussi des gens qui perçoivent des visions terrifiantes qu'ils croient venir des démons ou de Satan, tandis que les visions prophétiques auraient pour objet apparent des « anges ». Tout cela est en réalité le fait des astres favorables ou funestes (1).

(1) A ces spéculations se rattache, me semble-t-il, l'exégèse de l'épisode du Buisson ardent (Ex. III, 2 sq.) qu'on lit, entremêlée de considérations diverses, aux fol. 38v°-39v°. מלאך (ange) désigne dans ce passage la manifestation de la force astrale. Si Moïse est censé entendre l'appel מתוך הסנה (de l'intérieur du buisson), il faut prendre garde que la valeur numérique de הסנה est 120, l'âge de Moïse (à sa mort !), donc l'appel vient de Moïse lui-même ; l'ange est, comme le *šayḫ* l'a expliqué, intérieur à l'homme (cf. aussi Zach. IV, 1 où le texte dit « l'ange הדבר בי qui parle *en* moi »). Le buisson brûle, sans se consumer : la chaleur naturelle. Moïse s'approche pour contempler le spectacle : il reconnaît le véritable être de son âme. Dans le passage les noms divins YHWH et *Elōhīm* alternent. C'est que les prophètes emploient le Tétragramme dans deux sens : 1° la Première Cause, l'Intellect Agent à partir de l'existence duquel se manifeste la sagesse divine ; 2° la manifestation de la force qui préside à la détermination astrale (ceci revient probablement à dire que la prophétie de Moïse consistait à reconnaître ces deux manifestations). מלאך אלהים (l'ange d'*Elohim* ; cet assemblage de vocables ne se trouve point dans le texte biblique, mais ou bien *Elohim* ou bien *mal'ak YHWH*) : l'âme rationnelle gouvernée par la force astrale. L'interpellation est répétée (« Moïse, Moïse »), car dans l'homme il y a du corporel et du spirituel. La réponse tient en un seul mot (הנני « me voici ») : Moïse déclare qu'il est préparé à recevoir, par le spirituel, l'influx divin. Le vs. 5 (« ôte tes sandales… ») inculque la nécessité de la purification pour saisir les grandes vérités. Voir aussi fol. 71 : « dans le langage des Rabbins, les facultés sont désignées par 'ange' » ; en d'autres termes, les « anges » sont des facultés, des vertus ou des vices résidant *en* l'homme, non des entités extérieures au sujet.

Néanmoins, Juda b. Nissim distingue entre la révélation *(waḥy)* et la divination *(kihāna)*, ce qui ne signifie pas qu'il se rapproche réellement de la prophétologie positive des théologiens, car il fait du *waḥy* l'apanage du philosophe.

En tout cas, il tient *waḥy* pour supérieur à *kihāna* pour cette raison que celle-ci est obligée de recourir à des intermédiaires (1) et n'est pas toujours efficace. C'est pourquoi les prophètes méprisent les devins (fol. 43-43v°). Il cite ensuite (fol. 43v°) un long texte de « Platon » sur ces deux notions, citation malheureusement trop altérée dans les deux manuscrits pour que j'ose en faire état.

D'autres questions relatives au prophétisme et à la vie religieuse sont si étroitement unies dans le système de notre auteur avec la doctrine du déterminisme astral qu'il nous faudra les traiter conjointement. Nous pouvons cependant parler ici de quelques passages du commentaire sur *PRE* où la nature du texte commenté contraint Juda b. Nissim à « théologiser » dans une certaine mesure ses enseignements ; il y fait quelques observations sur le prophétisme, sans d'ailleurs se départir de son attitude foncièrement négative à l'égard de ce phénomène religieux.

Il note ainsi que les deux termes qui désignent en hébreu la vision, *mar'āh* et *ḥizzāyōn* (ou *ḥazōn*) n'ont point le même sens : le premier concerne le sujet uni à l'Intellect et complètement inondé par son épanchement ; les facultés d'âme d'un tel sujet sont baignées à leur tour dans l'influx de l'âme rationnelle ; il se peut cependant qu'il soit impuissant à communiquer ce qu'il a reçu. Le second terme s'emploie lorsque le sujet n'est pas assez spirituel pour recevoir l'émanation durant le jour alors qu'opèrent ses forces corporelles ou encore que l'influx qui lui échoit est trop faible (fol. 137-137v°).

Une spéculation de caractère tout à fait différent identifie la première *sefīra* à la parole adressée aux prophètes : c'est ce que les docteurs du Talmud ont appelé *bat qōl* (fol. 117v°).

A propos de *PRE*, chap. X (la fuite de Jonas), le commentateur explique que le prophète, le devin *(kāhin)* ou quiconque porte en lui la force de communiquer avec l'invisible, ne peut se dérober à sa mission, même s'il y répugne et même s'il s'enfuit, comme l'attestent les exemples de Jonas, de Jérémie et le Psaume CXXXIX (fol. 118v°-119).

(1) Ce sont les *hayākil* (temples ou idoles représentant les astres) et les figures des astres (fol. 24).

A s'en tenir aux textes qui viennent d'être analysés, l'on pourrait croire que sans disposer d'une liberté intégrale, l'homme a tout de même une certaine latitude pour travailler à son salut, au sens philosophique s'entend. Mais une autre série de textes, organiquement liés avec les précédents et que seules les exigences de l'analyse nous ont forcé d'en disjoindre, étendent et précisent la portée de la détermination astrale s'appliquant aux destinées tant collectives qu'individuelles des humains. *L'universalité* de la détermination soulève plusieurs problèmes graves, *théodicée*, *miracles* et autres modifications de l'ordre de la nature, *valeur de la religion positive* avec ses manifestations comme la *prière*, enfin et surtout le problème du *gouvernement par les sages* de l'immense majorité des hommes incapables à jamais de s'élever à la connaissance philosophique.

Ces questions délicates (et rigoureusement réservées à l'enseignement ésotérique) ne comportent pas toutes des réponses franches et nettes dans l'œuvre de Juda b. Nissim et ne sont, ne peuvent pas être, résolues sans parfois contredire ce qui paraissait antérieurement acquis. Toujours est-il que nulle part ailleurs l'attitude foncièrement antireligieuse de Juda b. Nissim ne se fait mieux jour que dans les spéculations dont l'analyse va suivre.

Le passage principal concernant la détermination astrale se trouve dans le *Uns* au commencement du dialogue entre le « disciple » et le *šayḫ* (fol. 16 et suiv.). Certains enseignements non moins importants sont si étroitement liés avec ce qu'on peut appeler la doctrine politique de Juda b. Nissim qu'on ne peut guère en traiter à part, d'où redites et obscurités.

Troublé par le problème de la justice divine, le « disciple » va trouver un *šayḫ* qui lui explique que la prospérité des méchants et la souffrance des justes vient de ce qu'on appelle la *sa'āda* (ailleurs l'auteur fait usage du mot *ḫatm* dont l'équivalent dans le langage courant est, dit-il, *sa'd*) [1] ; il faut entendre par là les forces de la sphère (que le vulgaire nomme « anges ») ; c'est la rotation de la sphère qui provoque des changements dans le monde sublunaire.

Les diverses matières reçoivent ces forces selon leur capacité et chaque force trouve une matière dans laquelle elle s'imprime. Etant donné cependant la multiplicité des corps célestes, leurs forces n'opèrent pas isolées,

(1) *sa'āda* et *sa'd* signifient littéralement « chance, bonheur, heureux présage » ; *ḫatm*, « action de sceller » ; il n'y a à tenir compte, ici, que de la valeur technique que l'auteur leur assigne.

mais combinées les unes avec les autres. Ainsi la destinée des choses sublunaires dépend du hasard *(ittifāq)* de la combinaison des forces célestes au moment de la naissance.

« Ce hasard que je viens de nommer, les philosophes naturalistes en parlent dans la « Physique » lorsqu'ils dissertent sur les choses qui font fonction de racines et de principes. Ils enseignent que les choses existantes sont ou bien artificielles ou bien naturelles ou bien produits de la chance et du hasard. En expliquant le discours d'Aristote relatif à ce sujet, Thémistius rapporte que le vulgaire édifiait jadis des temples au hasard » (1).

La destinée, l'intelligence même de l'homme dépendent de la force de la sphère qu'il reçoit à sa naissance. Le vulgaire croit, il est vrai, que ces choses-là dépendent de la volonté de quelqu'un, que leurs variétés et fluctuations relèvent de la « récompense » et du « châtiment ». Mais le *šayḫ* de déclarer : « le vulgaire est un vil troupeau, le savant est le berger qui les mène en les guidant vers les belles actions. Il les éloigne de l'ignorance et les conduit vers la compréhension des sciences. C'est pourquoi il use de stratagèmes envers eux dans la mesure où il les voit éloignés du niveau requis et d'après ce qu'il veut leur inculquer de ses propres vertus ».

Mais si (fol. 18) le caractère de chacun dépend de la constellation qui règne à sa naissance, comment le sage peut-il agir sur l'esprit des ignorants ?

C'est que l'influence astrale est composite et si tous ses éléments n'agissent pas dans le sens de la science, auquel cas les bonnes dispositions du sujet s'actualisent même sans instruction, il y aura tout de même au moins un élément sur lequel le sage pourra agir, comme le désir de la félicité qu'il éveille dans le vulgaire en la leur promettant à condition qu'ils lui obéissent. Voilà pourquoi nous trouvons de grandes promesses dans les livres des adhérents de la Loi.

Que faut-il penser alors de l'opinion du vulgaire selon laquelle la prière peut écarter d'eux le mal ? (2)

La prière est efficace, car elle dépend de l'intention *(niyya)*. Celle-ci subit l'influence de l'âme humaine qui est, elle, une force astrale ; lors donc que l'âme est en peine, elle désire, par son intention pure, son lieu originel, elle prie les forces divines que sont les astres et se voit exaucée.

(1) Voir Thémistius Παράφρασις τῶν περὶ Ψυχῆς II, 4 *in fine*, éd. Spengel, p. 178 : ... ταύτης δὲ καὶ οἱ πολλοὶ τῆς δοξῆς εἰσὶν σεβόμενοι τὴν τύχην καὶ νεὼς οἰκοδομοῦντες αὐτῇ μετὰ τῶν θεῶν.

(2) Au sujet de la prière voir aussi fol. 127 v° où il est distingué entre celle du vulgaire, du *kāhin* et du sage.

Elle peut ainsi écarter d'elle-même les maux, sans toutefois pouvoir abolir la mort. D'autre part, les prières d'une communauté sont plus efficaces que celles d'un particulier, même si elle ne compte pas de savants en elle, car la prière collective et les invocations répétées avec une intention pure mettent en mouvement les forces et les âmes astrales (fol. 18vº-19vº) (1).

Ces modifications de l'ordre des choses, les adhérents de la loi religieuse les attribuent à Dieu, non pas aux forces astrales et les nomment « miracle » *(muʿjiza)*. Une erreur de plus du vil troupeau qu'est le vulgaire ! Lorsque, pour agir sur quelque force astrale, le sage a besoin de certaines espèces d'animaux ou de plantes, il se les fait offrir par le vulgaire. Il ne peut alors se dispenser de leur faire croire que ces offrandes ont été prescrites par Dieu ; s'il en a le pouvoir, il use même de moyens coercitifs pour maîtriser une éventuelle révolte. Si par suite des opérations du sage, l'événement incompris du vulgaire vient à se produire, on parle de miracle (fol. 20-20vº).

Puis le *šayḫ* expose, mais en termes généraux et sans donner de précisions, la théorie de la sympathie entre forces astrales et choses terrestres, en invoquant aussi l'exemple des « nations anciennes » *(al-umam al-mutaqaddima)* qui, adorant telle planète, célèbrent de façon appropriée le jour de la semaine qui lui appartient. Reprenant l'idée que l'enseignement exotérique du sage, au besoin sanctionné par des punitions, a pour but caché la conciliation des forces astrales, il conclut qu'il est indigne de Dieu de lui attribuer le besoin des sacrifices et des fumigations (fol. 20vº-21vº).

Le disciple objecte qu'on devrait précisément conserver ce qu'aiment les forces astrales et brûler ce qu'elles ont en aversion. D'autre part, les sacrifices des adhérents de la loi religieuse s'opposent nettement à ceux des autres nations.

Le *šayḫ* explique que c'est justement en sacrifiant les choses agréables à la force astrale que le sage l'attire, la met en « bonne humeur » *(NŠṬ)*, ce qui provoque la même disposition dans l'âme du *kāhin* et la remplit de l'épanchement de la force. Il promet enfin d'expliquer ultérieurement la différence entre les sacrifices des *mutašarriʿūn* et des autres, mais autant que je voie, il ne tient pas cette promesse.

Le disciple discerne maintenant de quoi il retourne : ce que le *šayḫ* professe n'est autre chose que la doctrine du *ahl aṭ-ṭalāsim wal-hayākil*,

(1) Je crois avoir dégagé le sens général de ce morceau où la suite des idées est assez peu claire.

des adeptes des talismans et des astrolâtres, condamnés par la loi religieuse. En outre, s'il est vrai que tout, dans le monde de la génération et de la corruption, dépend des positions fortuites des astres, comment le sage peut-il obtenir du bien des astres, pour lui-même ou pour son pays ? (fol. 22).

La domination d'un astre, répond le *šayḫ*, dure pendant plusieurs générations, si bien que celles qui vivent au milieu d'une période régie par tel astre croient que l'ordre qui en dépend est inaltérable. Elles ignorent que cette domination, comme toute autre chose dans le monde a une durée fixe qu'elle ne saurait dépasser. C'est ainsi que les anciens peuples qui avaient les *hayākil* prospérèrent en leur temps, puis disparurent, leur période achevée. Le sage dûment qualifié, qui connaît l'astre dominant en son temps et dans le lieu où il vit, est capable d'en régler pour le mieux les influences utiles et pernicieuses. Ces dernières seront sinon complètement écartées, du moins fort limitées, si bien que le vulgaire ne s'en apercevra même pas. Si à la fin de la période de domination de l'astre, il se trouve un autre sage qui sache reconnaître la situation, il sera à même de faire le nécessaire et d'engager ses compatriotes à tenir compte du changement qui se prépare. Si toutefois la durée du groupe en question est venue à expiration, rien ne peut empêcher leur ruine. Quant à l'opposition entre les « talismans » et la Loi, elle est purement apparente ; à bien y regarder, les écrits religieux expriment les mêmes vérités que les livres de *ṭalāsim* et de philosophie.

Le disciple objecte encore : comment se fait-il alors que les adhérents de la loi religieuse aient si complètement triomphé sur les adeptes de ces sciences ?

Le caractère de chaque époque diffère selon la force qui la domine : époque de science, de guerre, de paix ; le triomphe des *mutašarriʻūn* sur les adeptes des sciences signifie que l'époque est celle de l'ignorance et de la déchéance intellectuelle (fol. 23v°).

Après l'explication, déjà rapportée, de *waḥy* et *kihāna*, le disciple objecte au déterminisme professé par le *šayḫ* qu'il y a tout de même des miracles qui rompent l'ordre naturel et la détermination astrale.

Illusion, réplique le *šayḫ*. Ce que le vulgaire appelle miracle n'est qu'une opération effectuée par le sage grâce aux qualités spécifiques *(ḫāṣṣiyya)* dues à l'influence astrale, qui se surajoutent aux qualités élémentaires

des choses (c'est ainsi, par exemple, que l'aimant attire le fer) (1). Si le sage adore ouvertement quelque *haykal,* il attribuera le miracle à la force divine (représentée par ce dernier), sinon, c'est à Dieu qu'il l'assignera, d'où le danger d'être mal compris par le vulgaire, ce qui peut conduire même au *tajsīm.*

Le disciple soulève encore une dernière objection. Pratiques religieuses, divination, miracles sont inspirés par le sage ; il y a cependant la magie vulgaire, pratiquée par des ignorants, notamment des femmes, où n'entrent pas en ligne de compte ni la pureté de l'âme, ni la prière, ni le sacrifice.

Même dans ces basses manifestations de la vie spirituelle, il se trouve des vestiges des forces astrales, et les sorciers, quoiqu'ils ignorent les causes, possèdent au moins une certaine routine *(durba)* acquise au contact des sages.

Après cette réplique, le « disciple » ne peut faire autrement que de rompre la discussion (fol. 25-25v°).

## CHAPITRE VI

### La doctrine politique

La dernière grande division du système de Juda b. Nissim est ce qu'on peut appeler sa doctrine politique. Nous avons déjà relevé bien des allusions à ce sujet, mais l'auteur expose à loisir ses idées là-dessus dans ses prolégomènes au commentaire proprement dit du *S. Y.* Ces textes (alourdis, comme toujours, par nombre de digressions) systématisent en quelque sorte et élargissent amplement les doctrines contenues dans les deux dialogues du début de l'œuvre.

Voici d'abord les intitulés de ces prolégomènes (2).

1° Les hommes ont besoin d'un sage qui les guide (fol. 30).

2° Le sage a besoin de guider les hommes (fol. 31).

(1) On trouvera des détails, dit l'auteur, *fi kitāb al-ḫawāṣṣ wafī maṣāḥif al-kawākib.*

(2) J'adopte, avec quelques modifications, la traduction, un peu trop littérale, de S. Munk dans *Manuscrits hébreux de l'Oratoire.* Munk met partout « homme savant » pour *'ālim* ; en effet, Juda b. Nissim se sert exclusivement de ce terme dans ce passage et le plus souvent ailleurs, mais je crois que d'après le contexte il faut le rendre tantôt par « sage » (= *ḥakīm*), tantôt par « savant ».

3° Le sage a besoin d'inventer une méthode pour amener les hommes au but qu'il se propose (fol. 32).

4° De la méthode propre au philosophe parfait pour guider les hommes (fol. 33).

5° De la méthode propre au philosophe naturaliste de guider les hommes (fol. 37).

6° De la méthode propre aux théologiens (adeptes des lois révélées) pour guider les hommes (fol. 38).

7° De la méthode la plus sublime par rapport à la vérité absolue (fol. 43) (1).

8° De la méthode la plus utile pour les hommes (fol. 44).

9° Du système du philosophe parfait (fol. 47).

10° Les principes des choses ne sont pas concevables pour la raison (fol. 49) (2).

Pour la clarté de l'exposé nous allons examiner d'abord ce que Juda b. Nissim tient du gouvernement du sage ou du philosophe parfait et voir ensuite ce qu'il pense des méthodes qui lui agréent moins ou pas du tout.

L'auteur commence par établir que l'humanité a besoin d'être gouvernée par un sage. Comme le médecin rétablit l'équilibre perturbé des humeurs, ainsi le sage corrige les mauvais caractères et maintient l'ordre social, ce qui permet à ceux dont la complexion est idoine de vivre une vie spirituelle qui leur ouvre l'accès vers les degrés supérieurs et procure le salut. Pour accomplir sa mission, le sage doit d'abord payer d'exemple, puis être secondé par les autorités (fol. 30-30v°).

Il y a plusieurs sortes de sages (ou de savants). Sans parler de celui qui utilise sa supériorité intellectuelle à des fins égoïstes, il faut distinguer le sage parfait qui détourne les hommes des mauvaises actions et leur enseigne la science véritable et la voie philosophique, et le sage moins parfait qui suit parfois des voies autres que celles de la philosophie ; il conforme son enseignement à ses buts (secrets), édicte des ordres et des défenses, abroge, au besoin, une loi antérieure et use, s'il le faut, de moyens de coërcition (fol. 32-32v°).

(1) *ajall al-maslak 'inda l-ḥaqq*. Ne serait-il pas préférable de traduire : « la voie la plus éminente devant Dieu ? »

(2) Voir la traduction littérale complète *ap.* MUNK, Les deux derniers prolégomènes ne contiennent rien qui intéresse la doctrine politique. Nous reviendrons sur le dernier en tête de la deuxième partie de cette étude.

La méthode de gouvernement du philosophe parfait se caractérise principalement par la subordination à la détermination astrale *(ḫatm).* Il n'y a pas une seule détermination, mais plusieurs, chacune ayant cependant une portée différente : le *ḫatm* le plus général s'étend au monde entier, tandis que les autres ne régissent qu'une portion moindre de l'univers, le moins fort n'ayant autorité que sur les destinées d'un seul individu. Le législateur qui connaît cet état de choses en tire le meilleur parti possible (fol. 44v°, cf. fol. 33-33v°).

Le philosophe parfait ordonnera naturellement de se détacher du corporel et de se tourner exclusivement vers le spirituel ; grâce au triomphe du spirituel sera atteint, nous l'avons vu, le degré de *waḥy*, supérieur à *kihāna* (fol. 43-43v°).

Il se peut que par l'effet du *ḫatm,* le philosophe rencontre dans sa génération beaucoup d'individus bien disposés ; dans le cas contraire, il est parfois amené à mettre à mort les récalcitrants, bien que cela soit contraire à la « voie » philosophique. Certains philosophes le feront, par souci du salut du plus grand nombre, d'autres cependant préféreront fuir la société humaine *(tark al-maʿmūr)* plutôt que de recourir à ces moyens extrêmes (fol. 36v°-37). Deux conditions doivent être remplies pour que le sage puisse mener sa tâche à bonne fin.

Premièrement, il doit expliquer au vulgaire, par des discours proportionnés à l'intelligence de ses auditeurs, qu'il est nécessaire de respecter Dieu dont la sagesse est incompatible avec la malfaisance (le texte est obscur ici).

En deuxième lieu, il doit s'assurer le concours d'un chef qui le vénère comme un disciple son maître ; grâce au pouvoir de ce chef, le sage sera à même d'accomplir son œuvre éducatrice (fol. 31).

Ne pouvant tolérer les mauvaises actions qui émanent des caractères corrompus, il donnera aux gens des lois pour les détourner du mal et les conduire vers le bien ; inculquera aux hommes de nobles qualités, leur enseignera d'éviter toute sorte de malfaisance et de pardonner à leurs prochains (fol. 33v°, 35-35v°) ; il ordonnera à ses administrés de prier Dieu ; il saura ainsi que le monde a un créateur auquel ils doivent respect pour lui-même, non pour se procurer un avantage ou écarter un mal (fol. 36-36v°).

Un régime de beaucoup inférieur est celui du philosophe « naturaliste ». Celui-ci (dont la Bible comme Aristote réfutent les erreurs) ne voit pas plus loin que le mouvement du ciel d'où vient la vie de la forme et de la matière et où prennent origine les éléments constitutifs des « mélanges ». Il nie le *ḥatm* et attribue à l'homme la liberté. Il ne croit pas à la survie de l'âme. Son gouvernement laisse libre cours à la satisfaction des désirs soi-disant naturels (fol. 37-38) (1).

(1) Au sujet des philosophes « naturalistes », voir P. Kraus, *Jâbir Ibn Ḥayyân* II, p. 165, n. 7 ; Vajda, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XVII, 1949, p. 117, n. 3 ; 156, n. 1. D'après les indications de l'auteur (fol. 37v°), ces « physiologues » sont nos Présocratiques ; il allègue deux de leurs théories dont il attribue la première à Anaxagore et laisse la seconde anonyme. Voici ce texte (transcrit en caractères arabes) :

فانه يجعل هذا الجسم موضوعا لا غاية له من غير ان يوضع ما ذلك الجسم من الاستقسات.
وقالوا ان تكون الاشياء من هواء الهيولاء يكون بضدين(!) فبعضه جعل الضدين التكاثف
والتخلخل فان الهواء اذا تخلخل كانت منه ريح ومن الريح سحاب ومن السحاب الماء ومن
الماء ارض ومن الارض الحجرة وفي هذا الموضع متصل بهذا المعنى يصف ارسطو بعض آراءهم
ثم يبرهن مناقضة آراءهم.

Cf. Aristote, *Métaph.* I, 3, 984, 8 : Ἀναξαγόρας δὲ ... ἀπείρους εἶναί φησι τὰς ἀρχὰς et *Phys.* I, 4, 187 a : ἔοικε δὲ Ἀναξαγόρας ἄπειρα οὕτως οἰηθῆναι ... (la critique suit, 187b). Šahrastānī, *Milal*, p. 257 rapporte la même théorie presque dans les mêmes termes, d'après Porphyre :

وحكى فرفوريوس عنه انه قال ان اصل الاشياء جسم واحد موضوع الكل لا نهايه له ولم
يبين ما ذلك الجسم اهو من العناصر ام خارج من ذلك.

La seconde théorie est celle d'Anaximène ; cf. Cl. Baeumker, *Das Problem der Materie*..., p. 16 et Zeller, I[4], p. 223 et suiv., surtout les textes cités dans les notes à la p. 225 ; le texte qui se recoupe mieux avec le passage du *Uns* est celui de Simplicivs, *Phys.*, 32 a :

ἀραιούμενον μὲν τὸν ἀέρα πῦρ γίνεσθαί φησι, πυκνούμενον δὲ ἄνεμον, εἶτα ἔτι μᾶλλον ὕδωρ, εἶτα γῆν, εἶτα λίθους, τὰ δὲ ἄλλα ἐκ τούτων.

Ce texte montre que dans les manuscrits de Juda b. Nissim (O est conforme à P) ou dans sa source la fin du premier membre de phrase et le début du second ont été omis par bourdon ; cf. *ibid.* 24, 26 (d'après Théophraste) et O. Gilbert, *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*, Leipzig, 1907, p. 45, n. 1. — Il faut néanmoins remarquer qu'en résumant la doctrine qu'il donne pour celle d'Anaximène, Šahrastānī (*ibid.*, pp. 258-260) ne rapporte rien de semblable. — Ps. Balḫī, *Le livre de la Création et de l'Histoire*, éd. et tr. Cl. Huart, Paris, 1899 suiv., t. I, p. 138 (trad. p. 128), qui dit emprunter le renseignement au *De Placitis* de Plutarque (?) *(k. mā yarḍāh al-falāsifa min al-ārā' aṭ-ṭabī'iyya)*, les deux théories ne sont pas distinguées et le tout se trouve attribué à Archélaüs :

وحكى عن ارسلاوس انه يرى مبدأ العالم ما لا نهاية له وقد يعترض فيه التكاثف والتخلخل
فمنه ما يصير ماء ومنه ما يصير نارا.

Après avoir donné expression à des doctrines jurant si fort avec les conceptions religieuses courantes, Juda b. Nissim n'est pas médiocrement embarrassé pour assigner une place à la foi juive dans ce qu'on peut appeler sa théorie politico-astrologique.

Son *šayḫ*, nous l'avons vu, considère la supériorité actuelle des religions positives comme la victoire de l'ignorance, nous dirions de l'obscurantisme ; il recommande au sage de ne se conformer que par prudent calcul à la croyance du vulgaire, sans lui donner son adhésion intérieure ; il reconnaît tout au plus que la Loi est un échelon préparatoire aux vérités d'ordre supérieur (fol. 25-25v°).

Quand il se décide à parler de la loi juive, Juda b. Nissim s'enveloppe de plus de précautions encore que d'habitude et ne sait assez fortement insister sur l'absolue nécessité du secret (fol. 40-41).

Ce qui fait, selon lui, la supériorité de la religion israélite, c'est qu'elle est orientée sur le *ḫatm* universel (il n'oublie pas de redire que cette force ne doit pas être identifiée avec Dieu), tandis que les autres religions s'appuient sur des forces (partielles) qui régissent seulement une période *(dawla)* ou la nativité *(mawlid)* d'un seul individu.

Il allègue comme preuve le récit biblique des premiers chapitres de l'Exode d'où il ressortirait que ni Jethron, ni Pharaon, ni les magiciens de celui-ci ne connaissaient la force en question que Moïse fut seul à comprendre (fol. 41-42) (1). Et c'est sans doute à cette adaptation à la détermination astrale universelle que tient un fait que Juda b. Nissim souligne sans autrement le commenter : les sages ont modifié les prières d'époque en époque en conformité avec l'astre dominant alors que dans le judaïsme il ne se passa rien de pareil (fol. 40-41).

= *De Placitis*, éd. BERNARDAKIS I, 876 D : Ἀρχέλαος ... ἀέρα ἄπειρον καὶ τὴν περὶ αὐτὸν πυκνότητα καὶ μάνωσιν. τούτων δὲ τὸ μὲν εἶναι πῦρ τὸ δ'ὕδωρ.

L'horizon du philosophe naturaliste, borné au mouvement du ciel est celui des *dahriyya* dont Ibn RUŠD, par exemple, énnoce en ces termes un des principes fondamentaux (*Tahâfot at-Tahâfot*, p. 416) : « Quant aux *dahriyya*, c'est la sensation qu'ils prennent pour critère. En effet, pour eux, le mouvement et l'enchaînement des causes s'arrêtent au corps du Ciel ; ce qui, ainsi pensent-ils, est une limite pour la sensation, l'est aussi pour la raison ».

(1) Cf. aussi fol. 32v° : Balaam, bien qu'il fût un des « sages des Gentils », fut tancé par son ânesse, faute d'avoir compris que le chef d'Israël s'appuyait sur le *ḫatm* divin. — L'idolâtrie, reprochée à Israël par les prophètes, n'est, très logiquement, que le fait de se détourner du *ḫatm* souverain vers les forces astrales subordonnées (fol. 41v°-42). Considérant de haut les religions révélées, Juda b. Nissim ne perd pas son temps à polémiquer contre celles issues du judaïsme. Dans un bref passage (fol. 41v°), il note la dépendance du christianisme par rapport au judaïsme et de l'Islam par rapport aux deux. Il faut observer que ces deux religions dérivées n'ont pas conservé l'institution des sacrifices telle que la connaissait le judaïsme où elle occupait une place importante, car, dit-il, « notre religion comprend une voie philosophique et une voie législative *(nāmūsī)* pour la conduite des hommes ».

## DEUXIÈME PARTIE

# LE SYSTÈME DE JUDA BEN NISSIM IBN MALKA DANS LE CADRE DE LA PHILOSOPHIE ARABO-JUIVE

## CHAPITRE PREMIER

### Dieu

*Préliminaire*

Nous ne tarderons pas à être éclairés sur le conditionnement historique de la théologie négative analysée dans la première partie de ces recherches. Mais le choix fait par notre philosophe parmi les divers courants de pensée qui ont pu s'offrir à son attention est lui-même un problème dont la solution semble se situer dans son attitude d'agnosticisme quant aux raisons ultimes des choses. Nous devons donc, avant de nous engager dans l'enquête historique, objet propre de la seconde partie de notre étude, prendre connaissance d'une page de l'œuvre de Juda b. Nissim à laquelle nous n'avons pas donné jusqu'ici l'attention nécessaire.

Il s'agit du dixième prolégomène du commentaire du *S. Y.*, repris aussi, en traduction hébraïque, dans les observations critiques d'Isaac d'Acco (1).

(1) P, fol. 49-50 v° ; O, fol. 138-140 v° ; I (observations critiques d'Isaac), fol. 1-2 ; l'abrégé hébreu (fol. 9-9 v°) réduit trop le texte pour avoir une valeur critique. La traduction d'Isaac est dans l'ensemble honorable et faite sur un manuscrit arabe meilleur que les nôtres, mais le traducteur se permet des amplifications et l'on peut lui reprocher quelques inexactitudes.

Voici la traduction de ce texte :

« Dixième section où il est montré que les principes des choses ne peuvent être appréhendés par la raison, et que ce dont nous appréhendons le principe, a un principe antérieur, lequel ne peut être appréhendé par la raison ; [il est montré ainsi] comment il n'y a pas moyen d'appréhender le principe des choses.

Sache que ces questions-là sont très abstruses, et de celles sur lesquelles nul n'a le droit de s'étendre. Cependant, en raison de la grande utilité [du sujet], je donnerai quelques explications là-dessus. [Le peu que j'en dirai] est très important pour qui comprend. C'est [qu'il s'agit du] problème le plus éminent et [de] la plus belle partie [de la science] qui est la croyance correcte (1) relativement à Dieu. La langue est incapable d'exposer cette question telle qu'elle est réellement, puisqu'elle est inconcevable ; toutefois j'en expliquerai ce qui peut l'être par allusion. Je commence mon exposé par l'échelon inférieur des choses, immédiatement accessible à quiconque possède la sensibilité.

Nous voyons qu'un grain semé dans le sol y devient plante et produit, sa croissance terminée, de nombreux grains semblables à lui. Je dis que ce qui l'altère en sorte qu'il devient une chose qui grandit, croît en hauteur, produit une fleur où se trouveront des grains de la même espèce que lui, est un acte de la sagesse du Créateur. Et je dis que de même que je ne connais pas le principe de cet acte, de même il m'est impossible d'en connaître l'agent.

Si quelqu'un soutient : c'est [l'effet] de la sagesse de la Nature, je lui demanderai : qu'est-ce que cette sagesse, qui l'a agencée et de quelle manière, qui l'a cachée à la science du savant et à l'appréhension de la raison ? Je dirai encore que les facultés résidant dans les individus et leurs actes ne sont pas intelligibles. Les savants disent seulement : la faculté destructrice (?) agit de telle façon, la faculté motrice de telle autre (2), la faculté procréatrice d'une autre manière encore. Mais [personne] ne me renseigne sur la cause de cet acte et sa connexion avec la faculté en question. Je dirai de même que les actes de l'âme raisonnable ne sont pas compréhensibles et demeurent inconcevables aussi bien à la sensation qu'à la raison humaines. Et si [l'homme] n'est [même] pas capable

(1) L'adjectif est une addition explicative juste d'Isaac.
(2) Toute cette partie de la phrase a été uniquement conservée dans I.

de comprendre sa propre structure (1), comment peut-il appréhender ce qui est au-dessus de cela, à savoir la cause de l'existence du premier existant que les savants appellent le Seigneur des mondes, lui que craignent et redoutent toutes ses créatures, sans connaître son être ni appréhender sa quiddité (2). C'est là glorifier le Créateur, exalter son nom et écarter la corporification de la croyance relative à Dieu.

Si quelqu'un soutient : c'est le mouvement de la sphère ultime, celle de l'Intellect, qui agit dans la faculté en question, je l'interrogerai sur ce mouvement. Cette sphère se meut-elle elle-même ou est-elle mue par autrui ? Affirmer le premier terme de l'alternative est absurde puisqu'il n'est pas de mobile sans moteur externe, ainsi que tu en trouves la démonstration en règle dans les livres de philosophie. La quiddité de ce mouvement est incompréhensible. Dès lors [la sphère] n'est pas le Créateur et [celui-ci] lui est nécessairement supérieur, puisqu'elle a en elle quelque chose qui lui vient d'autrui, et celui-ci doit nécessairement, dans sa totalité, être plus éminent qu'elle (3).

Je l'interrogerai encore sur la quiddité du mouvement de l'homme. Je le vois, en effet, se déplacer d'un endroit à l'autre sans que je distingue son moteur. Diras-tu que c'est sa vie qui le meut ? Dans ce cas, le mouvement de tout être est sa vie, et son moteur est la cause de la vie, puisqu'il est impossible qu'une chose soit la cause de sa propre vie. Il y a donc inéluctablement un agent pour cela que l'on ne peut distinguer et dont l'acte, c'est-à-dire le mouvement, ne peut être appréhendé. Ce moteur inconcevable est le Créateur, cause suprême *('illat' al-'ilal)*, premier principe *(awwal al-awā'il)*, instaurateur de la série causale *(musabbib al-asbāb)*,, que l'on ne peut appréhender d'aucune façon. C'est pourquoi les philosophes sont tombés d'accord pour nommer la sphère de l'Intellect « première cause » *(sabab awwal)*, voulant dire par là qu'elle est la première

(1) Traduction conjecturale : *fa'iḏ walā yumkinuhu ḏālika l-wuṣūl 'alā waḍ'ih.*

(2) La phrase est obscure, peut-être non involontairement. Isaac la rend ainsi : « A plus forte raison est-il hors d'état d'appréhender ce qui est au-dessus [de cette âme], à savoir le premier être existant que les philosophes nomment l'intelligence séparée ou la substance première ou la première cause ou la cause des causes [et] que les hommes intelligents appellent Maître ou Seigneur de tous les mondes », etc. Cette interprétation paraît juste, car ces noms ne peuvent se référer, dans le système de Juda b. Nissim qu'à l'Intellect Premier (encore qu'il distingue entre *as-sabab al awwal* et *'illat al-'ilal,* qui est Dieu), tandis que Dieu ne saurait être le sujet d'aucun énoncé.

(3) Cette phrase est confuse en arabe comme en hébreu. L'idée est cependant claire : le mouvement de la sphère de l'Intellect, censé être la cause des opérations des facultés, postule un moteur distinct de la sphère ; ainsi la raison de ce mouvement échappe à la prise de notre entendement, et sa cause, plus éminente que la sphère, encore davantage.

[cause] concevable de l'existence des êtres. Un texte scripturaire vient interdire la recherche concernant les principes des causes : « ne parlez pas de sujets trop élevés » (I Sam. II, 3) (1).

N. B. Un exemple [fera voir] que Dieu n'est point connaissable. Un homme entend le discours *(nuṭq)* d'un autre. Il discerne, suivant la vigueur de son intelligence, ce qui, dans ce discours, est faux, de ce qui est vrai, si [du moins] il s'agit d'une chose susceptible de démonstration *(burhān)*, encore que la démonstration ne soit pas à la portée de tous les hommes, mais seulement de ceux, peu nombreux, dont l'âme est pure et qui sont détachés [des choses sensibles]. Toutefois cela n'est pas impossible, car [l'homme en question] peut, grâce à sa raison, appréhender la limite de la raison de son interlocuteur et lui être supérieur (?) à raison de son détachement ou la pureté de sa complexion. Pourtant cet homme à l'âme pure est incapable de discerner et de connaître la véritable quiddité du discours, car le discours relève de la vie, celle-ci du mouvement, et ce dernier du Créateur. Or, si nous n'appréhendons pas ce qui est dans notre corps, comment instituer la recherche touchant ce qui est au-dessus de nous ? (2)

Si quelqu'un soutient que [le mouvement] a pour cause l'action des astres ou la sagesse de la nature, [nous répondrons que] son opinion est insoutenable, car ces deux [facteurs] doivent leur existence à cette Cause Première ; [le mouvement] résulte seulement d'eux par enchaînement comme nous l'avons exposé dans le dialogue de l'âme et du *šayḫ*. Aussi n'est-il possible à personne de philosopher sur ce sujet, ni d'alléguer la démonstration de ce qui ne peut être expliqué. Le mieux vaut s'abstenir. Voilà mon opinion sur ce sujet. Je ne tiens pas pour utile de la prouver par des arguments logiques et des comparaisons afin de ne pas porter la confusion dans l'esprit du lecteur. En effet, tout homme intelligent et sensé qui considère les choses telles qu'elles sont dans leur réalité, voit en toute chose l'action merveilleuse *(? ġarāba)* du Créateur. Et tout d'abord il doit considérer son corps comme le dit Job (XIX, 26) : « à partir de ma chair je verrai Dieu », [comprenant par là] comment il est [à la fois] corporel et spirituel. Le corps est composé par la sagesse de la nature, laquelle est

(1) Sens, bien entendu, accommodatice.

(2) Il est peut-être permis de ne pas tenir ce raisonnement pour irréfragable. Mais il met parfaitement en relief, et cela seul importe ici, que Juda b. Nissim s'inscrit résolument en faux contre la tradition philosophique vénérable qui voit dans la connaissance de soi, dont la possibilité est admise sans discussion, l'accès à une connaissance au moins inadéquate de Dieu (voir les références réunies dans *Archives*... 1949, pp. 96-97).

un acte de la sagesse du Créateur pour qui sait voir avec l'œil de l'intelligence. En effet, lorsque la sagesse se manifeste dans la nature, c'est à celle-ci que l'on attribue la sagesse et l'action. A Dieu ne plaise que professe une pareille opinion celui qui possède la raison et l'influx divin ! Tout au contraire, il verra [la nature] telle qu'elle est, c'est-à-dire qu'elle est la sagesse du Créateur, comme nous l'avons décrite, et elle est comme l'outil pour l'artisan. De même que l'homme ne peut parvenir à la véritable connaissance de cela [la nature], de même il ne peut parvenir à la connaissance de l'agent, car lorsqu'il s'agit de causes substantielles, l'agent est plus latent que l'action (1).

Si quelqu'un objecte : supposons que l'homme tombe malade ; comment l'action de la Sagesse précieuse s'altère-t-elle ? Ce n'est pas une question, car [la sagesse] ne s'altère pas, mais agit sur la disposition qu'elle trouve devant elle, que la complexion s'écarte du juste milieu [par excès] ou par défaut. Lorsque le médecin traite le malade (2), ce n'est pas la sagesse divine qu'il traite, car celle-ci était constamment agissante avant son traitement sur l'état primitif de la complexion et [demeure agissante] dans son traitement [même]. Il en va ainsi pour tous les êtres du monde supérieur et du monde inférieur que nul homme ne saurait connaître (?) (3). C'est là la sagesse du Créateur, qui demeure cachée même à l'appréhension de l'Intellect qui est la Première Cause. Si celui-ci ne connaît pas [la cause de] sa propre existence et son Créateur, comment l'atteindrai-je, moi, qui suis séparé de l'Intellect par de nombreux degrés. Ce qui arrive jusqu'à nous de l'Intellect et de l'âme, [passe] à travers de nombreuses créatures qu'il est indispensable de connaître avant de savoir le véritable sens de quoi que ce soit. Du moment que ces créatures [qui me sont] antérieures et qui sont les causes de mon existence ne l'atteignent pas, comment l'appréhenderai-je, moi, dont l'existence dépend de la leur.

Platon a dit : « la Cause Suprême *('illat al-'ilal)* ne peut être atteinte par la démonstration qui n'atteint que les choses particulières, car le particulier rejoint seulement sa totalité » (4).

(1) La rédaction pénible de ce texte laisse pourtant transparaître la volonté de l'auteur de récuser le texte si souvent utilisé de Job (voir la note précédente) comme attestation scripturaire de la connaissance de Dieu à travers la connaissance de soi.

(2) I ajoute : « en lui imposant un régime approprié ».

(3) Traduction conjecturale *(mimmā lā yaṣil aḥad liwujūdih)*.

(4) Traduction littérale de l'arabe qui n'offre cependant guère de sens *(li'annahu innamā yaṣil al-juz' bikulliyyatih)*. I a compris : « car le particulier se conçoit par le tout, c'est-à-dire le général ».

Il a dit encore : « il n'appartient pas à l'intelligence de connaître ce qui est au-dessus de l'intelligence sinon en tant que l'homme sait que l'intelligence... » (1).

Cette doctrine agnostique nous semble être l'adaptation, dans les cadres de la métaphysique propre à l'auteur, d'un enseignement que nous lisons dans les *Ta'liqāt* de Fārābī, impression de Hyderabad 1349 h., pp. 4-5 :

« Il n'est pas au pouvoir de l'homme de connaître le véritable être *(ḥaqā'iq)* des choses. Nous ne connaissons des choses que les qualités spécifiques, les concomitants *(lawāzim)* et les accidents. Nous ignorons [par contre] les différences constitutives de chacune d'elles, qui indiquent son véritable être. Il n'y a [pour nous] que des choses qui ont des qualités spécifiques et des accidents. Nous ne connaissons ni le véritable être du Premier, ni de l'Intellect, ni de l'Ame, ni de la sphère, ni des quatre éléments et nous ne connaissons pas le véritable être des accidents.

Ainsi, nous ne connaissons pas le véritable être de la substance. Nous ne connaissons qu'une chose qui a pour caractère spécifique de ne pas exister dans un sujet ; mais ce n'est pas là son véritable être. Nous ne connaissons pas le véritable être du corps. Nous ne connaissons qu'une chose qui a pour qualités spécifiques la longueur, la largeur et la profondeur. Nous ne connaissons pas le véritable être de l'animal. Nous ne connaissons qu'une chose qui est pourvue de sensibilité et d'action, mais ces qualités ne [déterminent] pas le véritable être de l'animal. Elles ne sont que des qualités spécifiques ou des concomitants ; la véritable différence [spécifique, nous ne l'appréhendons pas. C'est pourquoi l'accord ne se réalise pas sur les quiddités des choses, car chacun de nous n'a perçu qu'un concomitant, différent de celui perçu par un autre, et il porte son jugement en raison de ce concomitant. Nous affirmons seulement une chose spécifique dont nous savons qu'elle est spécifiée par une ou plusieurs qualités spécifiques qui lui appartiennent. A l'aide de ces qualités nous en découvrons d'autres et nous parvenons ainsi à la connaissance de son heccéité *(anniyya)*, comme cela se produit pour l'âme, le lieu et d'autres [concepts] dont nous posons l'heccéité, non par leur essence, mais grâce à

(1) La fin de cette citation de « Platon » m'est demeurée incompréhensible (אן אלעקל תאבתה פיה, c'est-à-dire en écriture arabe ان العقل ثابتة (!) فيه). L'auteur allègue encore des textes scripturaires et la sempiternelle citation de Ben Sira (voir *Archives*... 1949, pp. 267-270) pour mettre en garde contre les spéculations de cet ordre.

des relations qu'ils ont avec des choses que nous connaissons ou bien grâce à quelque accident ou concomitant qui leur appartient.

Autre exemple : l'âme. Nous voyons qu'un corps se meut. Nous affirmons un moteur pour ce mouvement, car ce mouvement diffère de ceux des autres corps. Nous reconnaissons donc que [ce corps] a un moteur qui lui est spécial et qu'il a un attribut spécial que les autres mobiles (lire *al-mutaḥarrikīn*) ne possèdent pas. Allant ainsi de qualité spécifique à qualité spécifique, de concomitant à concomitant, nous parvenons à l'heccéité de ce mouvement.

De même, nous ne connaissons pas le véritable être du Premier. Nous savons seulement de lui que l'existence lui revient nécessairement ; or, ceci n'est qu'un de ses concomitants et non son véritable être. Par ce concomitant nous en connaissons d'autres comme l'unicité et les autres attributs » (1).

***

Sur ce fond d'agnosticisme se détache la théologie négative de Juda b. Nissim. Ce n'est pas celle de Maïmonide ni celle de ses prédécesseurs (2), mais elle porte, comme nous le verrons immédiatement, le cachet de ce néoplatonisme qui forme la trame philosophique de l'enseignement ismaélien (3).

*A.* L'Etre suprême est absolument inconnu ; son vicaire dans l'Univers est le premier être qui émane de Lui. Cette doctrine est exprimée avec toute la netteté souhaitable dans le manuel de Proclus auquel le néoplatonisme arabe doit tant de ses thèses cardinales : « Ni les sens, ni l'imagination, ni la pensée, ni la raison ne peuvent appréhender [la Première Cause] ;

(1) Cette doctrine est résumée en deux lignes, *ibid.*, p. 13. Notons que le vingt-huitième traité des « Frères » (*RIṢ*, III, 37-51), qui a pour sujet les limites du savoir humain n'offre rien d'approchant de la doctrine de Fārābī et de Juda b. Nissim.

(2) Voir nos observations dans *Archives...*, 1949, pp. 159-164.

(3) On ne connaît jusqu'ici qu'un seul théologien juif tributaire de la doctrine ismaélienne : c'est Nathanael b. al-Fayyūmī qui composa son *Bustān al-'uqūl* (éd. D. Levine, New York, 1908) en 1165. Voir S. Pines, *Nathanaël b. al-Fayyumi et la théologie ismaélienne*, dans « Revue de l'Histoire Juive en Egypte, n° 1, 1947, pp. 5-22. M. Pines écrit avec raison (p. 20) : « Ainsi le *Bustān* peut passer, si l'on ne considère que ses fondements théoriques, pour un traité ismaélien inspiré de la théologie des Fâtimides, comme d'autres écrits judaïques le furent du *kalām* ou de la *falsafa* musulmane ». Le cas de Juda b. Nissim est assez différent. Nathanaël est un lettré juif fort érudit, mais en même temps un compilateur assez superficiel, nullement un créateur de système philosophique. Notre auteur tire une doctrine très personnelle de ses sources d'inspiration autrement bien assimilées que chez son aîné d'Egypte.

on ne conclut à elle que de la Deuxième Cause qui est la Raison [Universelle]. Elle porte le nom de son premier effet dans un sens supérieur et plus noble, car ce qu'est l'effet, la cause l'est également, mais dans un genre plus noble, plus élevé et plus éminent » (1).

(1) *Liber de Causis (Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis)*, éd. O. Bardenhewer, Freiburg in Breisgau, 1882, § 5, p. 69-71, qui correspond à Proklos, Στοιχείωσις θεολογική, § 123 (Proclus, *The Elements of Theology, a revised Text with Translation, Introduction and Commentary by* E. R. Dodds, Oxford, 1933). Voir le commentaire de Dodds, pp. 265-266 et l'appendice *The Unknown God in the Neoplatonism*, pp. 310-313. — Les historiens de la pensée grecque ont établi — nonobstant l'opinion divergente d'Ed. Norden dans son *Agnostos Theos* — que les spéculations néoplatoniciennes sur le Dieu inconnu prennent origine dans la « première hypothèse » du *Parménide* ; cf. notamment 142 *a* (trad. A. Dies) : « Il n'est donc personne qui le nomme, qui l'exprime, qui le conjecture ou le connaisse ; il n'y a pas un être qui ait, de lui, sensation » ; voir aussi la note du traducteur à la p. 79 et *Enn.*, V, 3, 11 suiv ; VI, 9, 3. Pour faire bref, référons-nous simplement ici à E. Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, Paris, 1928, pp. 135-169 et aux notices du même en tête des traités de son édition des *Ennéades* ; à H. F. Müller, *Dionysios, Proklos, Plotinos*, Münster, 1928, p. 62 sqq. ; à R. Klibansky, *Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung*, dans « Sb. Heidelberg », 1928-9, pp. 7-13 ; à A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge, 1940 (notamment chap. II, pp. 14-28 : *The One Negative* et p. 109, les deux sens de « l'ineffabilité » de l'Un chez Plotin) ; à A. M. Frenkian, *Les origines de la théologie négative de Parménide à Plotin* (d'après « L'Année Philologique », XVI, 1942-1943-1944, p. 405) ; enfin à l'article récent de H. A. Wolfson, *Albinus and Plotinus on Divine Attributes*, dans « Harvard Theological Review », avril 1952, pp. 115-130. A lire aussi les profondes réflexions d'Et. Gilson, *L'Etre et l'Essence*, Paris, 1948, pp. 42 et 323. — Au point de vue historique, la source néoplatonicienne de Juda b. Nissim n'est pas directement Plotin, mais un enseignement préalablement vulgarisé qui sera mieux illustré par les quelques références que nous allons donner maintenant.

Chez Porphyre la doctrine est résumée dans cet aphorisme : θεωρεῖται δὲ ἀνοησίᾳ κρεῖττον νοήσεως (Ἀφορμαί, 27), ce que saint Augustin lui a emprunté en disant : « melius scitur nesciendo quam sciendo » (cf. Ed. Chaignet, *Histoire de la Psychologie des Grecs*, Paris, 1887-1893, t. V, p. 56, n. 2). Plus tard, Damascius renchérit encore (*de Principiis*, 13, résumé par Chaignet, t. V, p. 323 sq.) : « ... le principe de toutes choses qu'elle [l'âme] pense, et elle pense toutes les choses, est au delà et au-dessus de ces choses mêmes, et [...] il ne peut être placé dans le même ordre qu'elles [...]. Cet au delà ne doit être appelé ni principe ni cause ni premier ni antérieur à tout, ni au delà de tout. C'est à peine si on doit le célébrer par toutes sortes d'adorations, ou plutôt il ne faut pas essayer de le célébrer ni de le concevoir, ni même le deviner ». — Numénius dans περὶ τἀγαθοῦ, fragment conservé par Eusèbe, *Praep. ev.*, XI, 18, cité par Norden, *op. laud.*, p. 72, cf. maintenant H. Ch. Puech, *Numénius d'Apamée et les Théologies orientales au second siècle*, dans « Mélanges Bidez », Bruxelles, 1934, pp. 745-778, surtout p. 755 sq., soutient que le Dieu suprême ne saurait être identifié avec le Créateur du monde ; il met cette doctrine dans la bouche de Platon qu'il fait parler ainsi : ἐπειδὴ ᾔδει ὁ Πλάτων παρὰ τοῖς ἀνθρώποις τὸν μὲν δημιουργὸν γινωσκόμενον μόνον, τὸν μέντοι πρῶτον νοῦν,' ὅστις καλεῖται αὐτὸ ὄν, παντάπασιν ἀγνοούμενον παρ' αὐτοῖς· διὰ τοῦτο οὕτος εἶπεν, ὥσπερ ἄν τις οὕτως λέγοι, ὦ ἄνθρωποι, ὅν τοπάζετε ὑμεῖς νοῦν οὐκ ἔστι πρῶτος ἀλλὰ ἕτερος πρὸ τούτου νοῦς πρεσβύτερος καὶ θειότερος (trad. partielle, Puech, p. 757).

Ce texte, plus ancien que ceux dont nous faisons état ici, nous intéresse non seulement par son contenu, mais encore par le procédé littéraire employé : attribution à Platon d'une sentence apocryphe de caractère théologico-philosophique, procédé qui connaîtra la plus grande fortune dans la littérature musulmane et chez les Juifs de culture arabe.

Il est également indiqué de reproduire ici, avec A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936, p. 227, n. 3, les précisions de Dodds relativement aux diverses significations possibles du terme ἄγνωστος : « En second lieu, le mot ἄγνωστος comporte différentes exégèses. Un dieu peut être *inconnu* soit en qualité d'étranger et parce que, de fait, on ignore son nom, soit parce que cette connaissance requiert une révélation ou une initiation spéciale (mystères des religions orientales, gnosticisme), soit parce que la divinité, essentiellement inconnue et inconnaissable, ne peut être atteinte qu'au moyen d'une inférence ou de l'analogie, à partir des œuvres qu'elle a produites, soit parce que la divinité, inconnue et inconnaissable quant à son caractère positif ne souffre que des dénominations négatives, soit enfin parce que la divinité, inconnue et inconnaissable, ne se laisse approcher que dans l'union mystique, laquelle n'est pas proprement connaissance en vertu de sa nature supralogique ». Ces distinctions permettent de situer la doctrine de Juda b. Nissim sur le dieu inconnu : elle ne comporte aucun élément mystique ni extatique ; le *noûs* n'est pas perdu dans son objet pour la bonne raison qu'il est incapable de

Le milieu doctrinal musulman dont la théologie négative présente la similitude la plus frappante avec les théories de Juda b. Nissim est la secte ismaélienne (1). Abstraction faite de l'adaptation de la doctrine du *Deus absconditus* à l'idéologie imâmique particulière à cette secte, on peut, je crois, parler presque d'une identité de vues.

C'est ainsi qu'au huitième degré de l'initiation, les Ismaéliens révélaient à leurs adeptes que « des deux êtres nommés plus haut (au degré précédent de l'initiation) qui sont l'organisateur du monde et son émanation, l'un est le précédent, qui est avant le suivant, comme la cause est avant le causé, et toutes les origines sont créées et existent par l'émanation qui suit d'après un ordre que quelques-uns d'entre eux connaissent. Cependant le précédent, d'après eux, n'a ni nom ni attribut, on ne peut le définir et le déterminer. On ne dit ni qu'il existe ni qu'il n'existe pas et pas davantage qu'il est savant ou ignorant, puissant et impuissant, et de même pour tous les attributs, car l'affirmation (des dits attributs) entraîne, à leur dire, une assimilation entre lui et les créatures, et la négation entraîne l'annihilation. Ils disent encore : il n'est ni éternel ni actuel. Mais l'éternel est son *amr* et son *logos*, et l'actuel c'est la création faite par lui (l'*amr*) et sa production... » (2).

l'atteindre (la συναίσθησις plotinienne, cf. BRÉHIER, *op. laud.*, p. 141, n'aurait pas de sens pour lui) ; resteraient la voie d'analogie ou les dénominations négatives : la doctrine de Juda b. Nissim est trop radicale pour s'accommoder même de ces méthodes admises par les *falāsifa* arabes et leurs adeptes juifs ; c'est pourquoi il a recours au transfert de toutes les prérogatives divines sur le premier être connaissable, l'Intellect Agent, qui est en même temps la suprême instance de la détermination astrale universelle. De ces prérogatives il faut évidemment excepter la création, mais si Juda b. Nissim prodigue à son Dieu inconnu le titre de Créateur *(bāri')*, sa métaphysique et sa cosmologie telles que nous les connaissons déjà ne laissent en réalité la moindre place à un concept volontariste de la création. Aussi bien la forme gnostique des spéculations sur le *Deus absconditus*, le Dieu bon inconnu opposé au démiurge est totalement absente du système que nous étudions.

(1) Voir l'article *Ismā'īliya*, par W. IVANOW, dans le « Supplément de l'Encyclopédie de l'Islam », p. 108 sq. (cf. *Note additionnelle* à la fin du chap. II).

L'origine immédiate des textes que nous allons utiliser et l'optique défavorable dans laquelle certains d'entre eux sont présentés par les ennemis de la secte n'ont pas d'importance pour notre présente recherche. De toute façon, l'on reconnaît dans ces documents la théologie négative du néoplatonisme sous le revêtement musulman comme sous la lumière crue d'un prétendu athéisme que les adversaires essayent de projeter là-dessus.

(2) Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, I, 395, trad. par P. CASANOVA, *B.I.F.A.O.*, XVIII, p. 144 sq. Le fond de la doctrine est indubitablement authentique. Cf. un texte de la bonne époque de la propagande fâtimide comme le *Kashf al-Maḥjûb* d'Abû Ya'qūb Sejestānī, éd. H. Corbin, 1949, où l'on commence (pp. 12-14) par nier de Dieu l'existence *(hastī)*, pour rechercher ensuite (pp. 14-15) comment tenir en équilibre la négation des attributs positifs et des attributs négatifs afin d'échapper au dilemme *tašbīh-ta'ṭīl*.

Un autre *dā'ī* fāṭimide, Nāṣir-i-Ḫosraw (2e moitié du XIe siècle) enseigne que l'inférieur est incapable d'embrasser *(muḥīṭ)* et connaître le supérieur : ainsi des facultés inférieures et de l'intellect d'une part, de celui-ci et du Créateur, de l'autre (W. IVANOW, *Six Chapters or Shish Fasl also called Rawshana'i Nama by Nasir-i Khosraw*, Bombay, 1949, pp. 11-12 /40-41).

Enseignements identiques dans un traité persan, intitulé *Rawẓat ut-taslīm*, qui est peut-être de Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī, et de toute façon, selon M. Ivanow (1), postérieur à 1164. Je cite le résumé anglais de ce savant (p. 537 sq.) : « The Ultimate Primal Unknowable Cause, the Nature of which is beyond human understanding, may be only logically postulated. Its preeternal but ever continuing act, or perhaps, one of the aspects of its unknowable nature — the creation — is called the « Word of Truth » *(Kalimatu l Ḥaqq)*, an obvious attempt at rendering the Greek term *Logos*, which, in this case, perhaps, may be more appropriately explained as « Divine Will ». This act of Creation is inherently, consubstantially, and inseparably accompanied by the all-pervading « Reason », i. e. rhythm of self stabilizing power of harmony in Universe, its Platonic idea, the Primal Reason *(ʿAql-i-awwal)*. The three, i. e. the Primal Cause, the Logos, and the Reason, are but one, inseparably coexistent... ».

Dans un catéchisme ismaélien, analysé par le même orientaliste (2), il est enseigné au sujet de la Divinité : « our created intellects are incapable of understanding His real properties, qualities, attributes. They are beyond the experience of our senses *(ḥiss)*, limits of our reason *(ʿaql)*, and power of our imagination *(taṣawwur)* » (3).

Les documents ismaéliens, ou relatifs aux Ismaéliens, de provenance yéménite présentent un tableau identique de la théologie négative.

A la date de 707-1308, le zéidite Muḥammad b. Ḥasan ad-Daylamī met en relief comme une preuve du *kufr* des Bāṭinites leur doctrine selon laquelle nulle qualification, ni affirmative ni négative, ne convient à Dieu : il ne sera dit ni existant ni non-existant, ni puissant ni impuissant, ni savant ni non-savant (4).

(1) *An Ismailitic Work by Naṣiru ddin Ṭusi*, *J. R. A. S.*, 1931, pp. 527-564 (cf. *Note additionnelle* ci-après).

(2) *A creed of the Fatimids* (A Summary of the Tāju'l-ʿaqā'id by Sayyid-nā ʿAlī b. Muḥammad b. al-Walīd, ob. 612-1215), Bombay, 1936.

(3) *Op. cit.*, pp. 25-26. On remarquera combien l'expression même se rapproche ici de la phrase du *Liber de Causis* rapportée ci-dessus. Toutefois, pour ne pas se former une idée fausse de l'ensemble doctrinal (il s'agit d'un exposé rudimentaire du dogme ismaélien) dont cette citation du *Tāj al-ʿaqā' id* a été extraite, il faut ajouter qu'un peu plus loin (p. 29), le même manuel enseigne que les preuves de l'existence de Dieu se trouvent dans la raison naturelle, innée de l'homme *(fiṭra)* ; correctif musulman qui atténue l'outrance de la théologie négative, professée de prime abord.

(4) *Bayān madhab al-bāṭiniyya wabuṭlānuh*, éd. R. Strothmann *(Die Geheimlehre der Batiniten)*, Istanbul-Leipzig, 1938, pp. 72-73. Ces assertions, qui pourraient avoir un sens admissible en théologie muʿtazilite, ne font, selon le polémiste zéidite, que camoufler un athéisme radical ; il cite à ce propos le *Balāġ* d'Abū l-Qāsim al-Qayrawānī où il était dit : « (le prophète des Musulmans) attribue (les obligations) imposées (aux croyants) à un Dieu qu'ils ne connaissent pas, que leur raison ne conçoit point et dont ils ne réalisent pas plus qu'un nom sans consistance ni signification. « A un autre endroit il déclare (p. 17, 13) : dire que « Dieu n'est ni qualification ni qualifié » équivaut à nier totalement le Dieu des Cieux et de la terre.

Un précis de la doctrine ésotérique ismaélienne (première moitié du xv[e] siècle) développe toujours les mêmes enseignements (1). Le Dieu suprême *(mubdiʿ*, créateur *ex nihilo)* est inconnaissable, ne possède aucun attribut, se trouve au-dessus de l'être et du non-être *(aysa laysa)* ; nous Le concevons, dit l'auteur, en reprenant un cliché fort répandu dans la littérature théologique, dans la mesure où nous confessons notre impuissance de Le concevoir ; L'expliquer est un péché (d'ailleurs toujours pardonné) ; la profession d'unité *(tawḥīd)* parfaite ne Lui attribue même pas l'existence. Les noms coraniques signifient qu'Il a fait ceux qui portent ces noms, c'est-à-dire les *ḥudūd*, les plus hauts dignitaires du monde intelligible et de la hiérarchie religieuse aux diverses époques du monde. Professer l'unité de Dieu, c'est donc affirmer que le Créateur caché *(mubdiʿ)*, fit l'Un (= la Raison Universelle), qu'Il rendit ainsi la cause des créatures *(mubdaʿāt)*. Dans la formule de la profession de foi musulmane, *lā ilāha* nie l'attribution des noms au Dieu suprême, *illā llāh* se rapporte à la Raison Universelle (ou à l'imâm) (2).

Stanislas Guyard a parfaitement caractérisé cette doctrine, en écrivant (3) : « Ainsi, Dieu était ineffable, et mieux valait s'abstenir de disserter sur sa nature ; tout au moins il fallait savoir lorsqu'on parlait de lui, que tout ce qu'on en disait ne l'atteignait point dans son essence. Ce n'était donc pas lui qui avait créé l'univers, du moins immédiatement : il avait simplement manifesté, par un acte de volonté, appelé *Amr*, la Raison, qui, primitivement, se confondait avec lui, en qui résidaient tous les attributs divins, qui était en un mot, Dieu extériorisé. Aussi peut-on considérer la Raison universelle comme la véritable divinité des Ismaélis, car toutes leurs prières ne pouvant s'adresser à l'Etre suprême inaccessible s'adressent à sa manifestation extérieure qui est la Raison. De même, on ne peut parvenir à la connaissance de Dieu, mais seulement à celle de la Raison qui, pour cette cause, reçoit les noms de Voile (de Dieu) et de Lieu (dans lequel il réside) ».

Il est indéniable que les grandes lignes de la théologie négative de Juda b. Nissim recouvrent entièrement les spéculations dont les textes

(1) Voir Husayn F. al-Hamdani, *A compendium of Ismâʿîlî Esoterics*, *Islamic Culture*, XI, 1937, pp. 210-220 (analyse du *Zahr al-maʿānī* du *dāʿī* Idrīs b. Ḥasan al-Qarsi, né en 794-1392 à Sibām, au Yémen).

(2) Cf. l'interprétation de la *šahāda*, rapportée par Daylami (*op. cit.*, p. 42) d'après le *ta'wīl aš-šarīʿa* (de Muʿizz lidīn Allah d'après l'auteur zéidite, mais cf. Brockelmann, *Suppl.*, I, 323 sq.) : « la profession de foi se décompose en deux parties, négative et affirmative, *la ilāha* négation, *illā llāh* affirmation ».

(3) *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis* (*Notices et Extraits*, XXII, 1), Paris, 1874, pp 9-10.

ismaéliens se font l'écho [1], sans que ces derniers en éclaircissent tous les détails.

Outre ces textes, il est nécessaire, pour illustrer la pensée de notre auteur, d'en rapporter d'autres, tant musulmans que juifs, qui tout en étant moins radicaux, témoignant de la diffusion de la *via negationis* néoplatonicienne dans la spéculation arabo-judaïque du moyen âge.

Les « Frères », vulgarisateurs de l'ésotérisme ismaélien, enseignent que Dieu, absolument inconnu, n'intervient pas directement dans le gouvernement du monde ; seuls les ignorants lui attribuent immédiatement ce qui se produit dans le monde, en bien ou en mal [2].

L'hérétique espagnol Ismā'īl b. 'Abd Allah ar-Ru'aynī, de l'école d'Ibn Masarra, affirmait que le monde est gouverné par le trône *('arš)* de Dieu, car Dieu est trop élevé pour être qualifié d'un acte ou d'une chose quelconque [3].

On lit dans le *Fuṣūs fī l-ḥikma*, qu'il convient peut-être d'attribuer à Ibn Sīnā plutôt qu'à Fārābī [4] :

« La sensation ne porte que sur ce qui appartient au monde de la création, et l'intellection sur ce qui appartient au monde du Commandement *(Amr-Logos)*. Ce qui est au-dessus de la création et du Commandement, un écran le cache au sens comme à l'intellection. Son écran est sa clarté, tel le soleil qui n'est bien visible que s'il est un peu voilé.

Nulle voie ne conduit à la compréhension de l'Un par essence ; il n'est connu que par ses attributs [5] ; le terme final auquel on puisse parvenir dans la voie de sa connaissance, est de reconnaître qu'aucune voie ne conduit à lui ».

Il faut rappeler également ici la doctrine si parcimonieusement explicitée du *Muṭā'* dans le *Miškāt al-anwār* de Ġazāli qui semble avoir professé,

(1) Il en est de même pour les écrits druzes dont la métaphysique est de la même essence que celle des Ismaéliens de qui les adorateurs d'al-Ḥakam se sont détachés ; nous donnerons quelques détails en parlant de l'Intellect.

(2) *RIṢ* (éd. Bombay), IV, 329.

(3) Il suffit de se référer ici à Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, IV, 199 ; cf. M. SCHREINER, *Der Kalâm in der jüdischen Literatur*, Berlin, 1895, p. 36, note.

(4) §§ 44-45, éd. Dieterici, pp. 76-77 (trad. *Alfarabis Philosophische Abhandlungen*, p. 126 ; cf. M. HORTEN, *Das Buch der Ringsteine Farabi's*, Münster, 1906, pp. 29, 253, 383 sq., 451). — Pour le problème de l'auteur, voir en dernier lieu S. PINES, *Rev. des Et. Isl.*, 1951, pp. 121-124.

(5) Sur ce point, la doctrine est moins radicale que chez les Ismaéliens et Juda b. Nissim. Elle est donc en gros du même ordre que les solutions d'Ibn al-'Arabī (cf. H. S. NYBERG, *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi*, Leipzig, 1919, pp. 62-65) et de Maïmonide qui, tout en maintenant l'incognoscibilité de Dieu, ne transfèrent pas purement et simplement, malgré leurs réserves quant à l'application de notre vocabulaire aux œuvres divines (cf. *Guide*, II, 48), ses activités et ses désignations scripturaires sur un premier émané directement issu de lui.

dans la dernière période de sa carrière, que l'Etre suprême inconnaissable ne gouverne pas directement l'Univers (1).

Parmi les représentants de la pensée juive ce ne sont pas les théologiens classiques de la période arabe et espagnole (2) qui permettent d'établir des rapprochements valables avec la doctrine de Juda b. Nissim. Il faut plutôt s'adresser aux Kabbalistes, comme il nous y convie lui-même à plusieurs reprises.

Il y a une incontestable parenté typologique entre le Dieu inconnu de Juda b. Nissim et le Dieu non-manifesté de la Kabbale (et des divers ésotérismes théosophiques en général) (3). Mais nous distinguerons mieux cette parenté — et ses limites — en passant en revue quelques textes précis.

Lorsque Juda b. Nissim rapporte le terme *belīmāh* au monde divin inconnaissable, il interprète le texte du *S. Y.* de la même façon que les principaux commentateurs kabbalistes.

(1) Voir GAIRDNER, *op. laud.*, pp. 10-25 (qui ne tranche pas la question) et A. J. WENSINCK, *La Pensée de Ghazzali*, Paris, 1940, pp. 10-16 (qui parle de « monisme extrêmiste, plotinien plutôt qu'islamique »). Sur la connaissance de cette thèse de Ġazālī chez les théologiens juifs, voir *Sefarad*, X, 1950, pp. 43-44.

Le *Miškāt* fournit aussi un bon parallèle à cette considération de Juda b. Nissim selon laquelle celui qui connaîtrait Dieu serait plus grand que lui (la doctrine est aussi avicennienne, voir *Revue Thomiste* 1951, p. 375) : la formule *Allāhu Akbar* n'implique point une idée de comparaison, mais au contraire celle de l'absoluité واكبر من ان يدرك غيره كنه كبرياءه نبيا كان او ملكا بل لا يعرف الله كنه معرفته الا هو اذ كل معروف داخل تحت سلطان العارف واستيلاءه وذلك ينافي الجلال والكبرياء (*Miškāt*, Le Caire, 1353/1934, p. (trad. GAIRDNER, p. 60). Plusieurs auteurs juifs du moyen âge expriment cette idée par la formule אלו ידעתיו הייתיו « si je connaissais Dieu, je *le* serais » ; la formule est sans aucun doute d'origine (gréco-arabe), mais sa source première est inconnue ; cf. STEINSCHNEIDER, *Hüb*, § 171, p. 306, nn. 291-293, dont les références pourraient être augmentées. Juda Halévi dit aussi dans le *Kuzari* (V, 21, HIRSCHFELD, p. 354, 15) « si nous concevions la véritable essence (du *amr ilāhī*), ce serait une défectuosité en lui ». Voir aussi HOROVITZ, *Der Mikrokosmos des Josef Ibn Saddik*, p. VII, n. 30. Il faut alléguer aussi, dans cet ordre d'idées, le curieux petit traité philosophico-kabbalistique *Tiš'āh perāqim miyiḥūd (Neuf chapitres de Théologie)*, conservé dans le manuscrit hébreu 767 de la Bibliothèque nationale de Paris, en partie démarqué par le compilateur Meir Aldabi, au milieu du XIVe siècle. Cet opuscule dont nous avons montré la dépendance de l'œuvre du kabbaliste Joseph Ibn Giqaṭilia (voir notre édition dans « Kobez al Jad », *Minora Manuscripta Hebraica*, t. V (XV), Jérusalem, 1950, pp. 106-137), enseigne (IV, 12, p. 117 et VIII, 22, p. 132) l'incognoscibilité de la véritable essence de Dieu, même par Moïse et les entités les plus élevées dans la hiérarchie de l'être. La sagesse de Dieu est identique à son essence et à sa volonté et « l'appréhendant serait plus grand que l'appréhendé ».

Gassendi pensait à peu près la même chose (*Objectiones quintae in Cartesii meditationes de prima philosophia*, Francfort, 1692, p. 181, cité ap. SCHMIEDL, *M. G. W. J.*, VIII, 1859, p. 431). — M. de GANDILLAC écrit justement (*La Philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, 1941, p. 242) : « ... L'Unité absolue, — l'«Ἓν ἀμέθεκτον de Proclus — cesserait d'être elle-même s'il lui advenait d'entrer dans une relation proprement cognitive ». « Une paradoxale « coordination avec l'Incoordonné » — dit-il encore — ne s'établirait que sur le plan mystique ; celui-ci est, nous le savons, complètement absent de la pensée de Juda b. Nissim.

(2) Le transfert des qualifications scripturaires et pouvoirs divins, même créateurs, à un « ange » est mis par Qirqisānī (*Kitāb al-anwār wal-marāqib*, I, 7 et 14, 1, éd. L. Nemoy, New York, 1939, pp. 42 et 55) au compte de la secte mystérieuse des *Maġāriyya* et du Karaïte Benjamin an-Nihāwandī ; pour les premiers, cf. aussi Šahrastānī, *Milal*, pp. 169-170. Le contexte de ces spéculations est trop obscur pour autoriser un rapprochement de fond avec l'idéologie de Juda b. Nissim.

(3) Voir G. SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 2e éd. New York 1946, aux passages marqués à l'index, aux mots *Deus absconditus* et *God, hidden*, surtout p. 207 sq. ; Y. TISHBY, dans l'anthologie hébraïque du *Zōhar*, *Mišnat ha-Zōhar*, I, Jérusalem, 1949, p. 89 sq. (du texte).

Le pseudo-Naḥmanide (1) sur *S. Y.* I, 2 enseigne que les dix *sefīrōt* portent le nom *belīmāh* « parce qu'elles sont les portes de l'*En sōf* ; en effet, Dieu n'a point de limite, point de quiddité *(māhūt* = ar. *māhiyya)* ; il est sans *quid (belī māh)* aussi les *sefīrōt* sont-elles nommées *belimāh* ».

Le pseudo-Abraham b. David (2) déclare pareillement (sur le même texte) : « Mais le *Keter ʿElyōn* (désignation de l'entité suprême dans son système, qui est appelé *néant*, est appelé [aussi] sans *quid* ».

Moïse Boṭarel *ad loc.* (éd. de Mantoue 31 b) rapporte un texte d'un certain R. Aaron, grand kabbaliste, qui écrit dans son *Séfer ha-Pardès* (3) : « Béni soit le Nom du Créateur [...] principe de toute chose [...] impénétrable à tout, il est la Première Cause (4) ; on ne peut énoncer à son sujet ni être ni non-être (5) ; il est caché même aux anges, à plus forte raison aux habitants des demeures d'argile ; à son sujet il est dit : « ne scrute pas ce qui est trop merveilleux pour toi » (6). Les philosophes l'appellent « ce que la pensée ne saurait concevoir » ; certains d'entre eux le nomment « Intellect Agent » (7), car tout vient de Lui (8). *Belimāh* = *beli meʾumāh* (sans quoi que ce soit) ; c'est la Première Cause, bénie soit-elle, qui est néant *(afīsāh)* absolu, car nous ne pouvons rien concevoir d'Elle ».

Qu'aucun texte scripturaire ni assertion rabbinique ne se rapporte directement à Dieu, c'est aussi une doctrine kabbalistique.

Le *Maʿareket ha-elōhūt*, un des classiques de la Kabbale (première moitié du XIVe siècle) professe (9) : « ... aucune allusion n'est faite à l'*En Sōf* ni

(1) Ce commentaire est en réalité du kabbaliste ʿAzriel (mort vers 1238) ; dans le commentaire authentique de Moïse b. Naḥman (voir l'étude de G. SCHOLEM, *Kirjath Sepher*, VI, 385 sqq., texte, pp. 400-410) l'interprétation en question n'apparaît pas.

(2) Sur l'identité véritable de ce commentateur, voir G. SCHOLEM, *Kirjath Sepher*, IV, 286-302 et V, 263-266. C'est un certain Joseph b. Šālōm, d'une famille originaire d'Allemagne, établie en Catalogne, qui écrivait dans la première moitié du XIVe siècle (avant 1358). Il est également l'auteur du commentaire imprimé *Or ha-gānūz* sur le *Bāhīr* et d'une œuvre kabbalistique importante sur les premiers chapitres de la Genèse (conservée dans les manuscrits 841 et 842 du fonds hébreu de la Bibliothèque nationale de Paris) que nous aurons l'occasion d'utiliser, l'un et l'autre, par la suite.

(3) Les « autorités » de Boṭarel sont on ne peut plus sujettes à caution ; le texte serait-il un faux de sa propre fabrication qu'il constituerait un témoignage valable pour notre présente recherche.

(4) *ʿillat ha-ʿillōt* = ar. *ʿillat ul-ʿilal.* Juda b. Nissim distingue entre *al-ʿilla al-ūlā* = Dieu inconnu, et *as-sabab al-awwal* = Intellect Agent. Je ne saurais décider si cette distinction repose plutôt sur la terminologie kabbalistique que sur l'usage des textes philosophiques arabes.

(5) *Yèš* et *ayin* (cf. le *dāʿ ī* Idrīs, cité ci-dessus : on ne qualifie Dieu ni de *aysa* ni de *laysa*).

(6) C'est la sentence de Ben Sīra (*Ecclés.*, III, 21-22) dont nous avons rappelé l'emploi dans ce qui précède.

(7) Il est difficile à dire si cette assertion est une prise de position dans le problème controversé de l'identité de l'Etre Premier et de l'Intellect Agent que nous examinerons au chapitre suivant, ou une confusion du compilateur.

(8) Jeu de mots sur le nom hébreu de l'intellect שכל *sekel* que l'on peut vocaliser *šekōl* « car tout ».

(9) Chap. VII, Mantoue, 1558, fol. 82 b ; Zolkiew, 1768, fol. 34 c ; sur ce livre cf. SCHOLEM, *op. laud.*, p. 385.

dans le Pentateuque ni dans les Prophètes ni les Hagiographes, pas plus que dans les discours de nos rabbins ; ce sont seulement les adeptes de l'œuvre [kabbalistique] qui ont reçu, par *tradition*, quelque allusion à Lui »(1)

Ces rapprochements, qu'il serait aisé de multiplier, justifient certes l'affinité que Juda b. Nissim proclame lui-même entre la pensée kabbalistique et la sienne. Mais ce ne sont là que des parallèles, d'ailleurs indispensables à connaître, car, comme l'a montré l'analyse interne de notre première partie et comme le confirmera de plus en plus l'étude historique, la métaphysique de Juda b. Nissim n'est pas construite selon les schémas de la théosophie juive et ne lui doit pas, malgré l'attitude déférente de l'auteur à son égard et quelques emprunts effectifs, son inspiration profonde.

*B.* Inconnu et élevé au-dessus de la pensée, Dieu n'intervient point directement dans le gouvernement du monde. Cette thèse est assez dans la logique du système et nous avons vu que Juda b. Nissim n'a pas été le seul à tirer la conséquence.

*C.* Comme Dieu est en dehors de toute relation, il ne faut pas attribuer une valeur numérique à l'épithète *un* dont on a coutume de le qualifier. Juda b. Nissim foule ici des sentiers battus avant lui (2), et notamment par les théologiens juifs Salomon Ibn Gabirol (3), Baḥya Ibn Paquda (4) et Abraham Ibn 'Ezra (5), en faisant une discrimination très sévère entre l'unité absolue de Dieu et l'unité numérique toute relative. Le philosophe musulman Ibn as-Sīd al-Baṭalyawsī, beaucoup lu et traduit par les Juifs d'Espagne, avait exposé la doctrine que Juda b. Nissim reprend à son compte : la procession des choses à partir de Dieu est comparable (mais rien de plus) à la succession des nombres à partir de un, chaque membre de la série étant conditionné par les précédents ; dans un autre passage, le même auteur affirme, sur l'autorité des « philosophes de l'Inde » que

(1) Faute de place, nous devons omettre d'autres textes qui abondent dans le même sens. Rappelons seulement que cette doctrine figure dans le résumé de la Kabbale donné par Joseph Ibn Waqār (*ap. Sefarad*, 1950, p. 30). Aussi M. SCHOLEM a-t-il pu écrire (*Encyclopaedia Judaica*, art. *Kabbala*, t. IX, 668 : « Der Standpunkt der Kabbala in Bezug auf ihn [Dieu] ist der eines mehr oder weniger radikal formulierten mystischen Agnostizismus ». La thèse extrême du *Ma'areket*, partagée par d'autres kabbalistes fut cependant violemment contredite (*ibid.*, 669).

(2) Il suffit de renvoyer aux références données dans *R. E. J.*, CVII, 1946-1947, p. 130, n. 6.

(3) *Keter Malkūt*, § 2.

(4) *Hidāya*, I, 8, éd. Yahuda, pp. 58-63 ; cf. D. KAUFMANN, *Die Theologie des Bachja Ibn Paquda* (Ges. Schriften, II), pp. 58-66.

(5) *Yesōd Mōra*, chap. XII, éd. Creizenach, p. 42 ; *Sefer ha-šēm*, III ; *Sēfer ha-eḥad*, I ; long commentaire sur *Ex.*, III, 15 ; cf. aussi le second des « treize articles de foi » de Maïmonide, dans l'introduction à son commentaire sur le chap. X du traité de *Sanhédrin*.

les relations entre le un et les nombres font comprendre à notre raison la création *ex nihilo* (1).

*D.* L'exégèse à laquelle Juda b. Nissim soumet les noms divins semble lui être personnelle quant au détail des interprétations. Le principe qui le guide est le même qui préside à toute sa théologie négative et sur lequel nous nous sommes suffisamment expliqué. Ici encore sa doctrine s'accorde avec celle des Ismaéliens (2), et je la crois assez proche, cette fois-ci, des spéculations d'Ibn al-ʿArabī (3). En revanche, quoiqu'il se réfère lui-même à la Kabbale, dès qu'on essaye de faire des rapprochements précis dans ce sens, on constate de nouveau que les lignes générales de son système ne se superposent pas à la structure de la métaphysique des Kabbalistes et sa méthode diffère de la leur. Chez les Kabbalistes, les noms divins symbolisent les différentes *sefīrōt* ; en particulier, les quatre lettres dont se compose le Tétragramme en expriment l'ensemble, concurremment avec d'autres valeurs symboliques que, prises isolément, elles peuvent avoir. Les noms divins autres que le Tétragramme ont également des équivalents dans la hiérarchie des *sefīrōt*, mais nullement dans les degrés d'être inférieurs à celle-ci (4). Par contre, si Juda b. Nissim incorpore dans

(1) Voir M. ASIN PALACIOS, *Ibn al-Sid de Badajoz y su Libro de los Cercos (Kitab al-ḥadā'iq)*, dans « Al-Andalus », V, 1940, pp. 64 (100) sq., 80 (123) sq., et la traduction hébraïque *ap.* D. KAUFMANN, *Die Spuren al-Batlajusi's in der jüdischen Religions-Philosophie*, Budapest, 1880, partie hébraïque, pp. 2-3, 28 sq. Spéculations analogues dans un traité inédit (authentique ?) de Ġazālī, *al-Maʿārif al-ʿaqliyya*, que nous retrouverons plus loin ; cf. M. ASIN PALACIOS, *La Espiritualidad de Algazel...*, t. III, p. 254.

(2) Cf. Stanislas GUYARD, *op. laud.*, p. 175 sq. : « d'après le système ismaéli, ils [les noms de Dieu] s'appliquent non pas à Dieu, mais à ses émanations » ; les attributs appartiennent à la Raison Universelle.

(3) *Allah*, enseigne-t-il dans son *Inšā' ad-dawā'ir* (éd. Nyberg, pp. 32-33), est la désignation de l'Imâm suprême des noms divins, mais ne dénote point Dieu « de qui nous laissons l'essence sacrée dans sa sanctification et son dépouillement ». L'éditeur (p. 61) semble interpréter ce texte d'une manière différente, mais il est clair, à mon avis, que le grand théosophe musulman ne fait pas intervenir Dieu directement dans la création et le gouvernement du monde et que *tous* les noms dont notre langage désigne ou qualifie Dieu se rapportent non à lui, mais à des concepts que notre pensée fatalement discursive doit, en raison de son imperfection inhérente, considérer à la fois comme distinctes de la divinité et identiques à elle (c'est pourquoi le *taʿṭīl* s'accorde, chez Ibn al-ʿArabi, avec une doctrine des attributs plus large que celles de Juda b. Nissim ou même de Maïmonide). Il y aurait beaucoup à dire sur les spéculations touchant les noms divins chez Ibn al-ʿArabī dont la ressemblance avec celles de la Kabbale donne à réfléchir (cf. notamment *Futūḥāt*, Bulaq 1269 h., I, 111 sq.). Sur le rôle des noms divins dans la création, on consultera l'analyse d'ASIN PALACIOS, *El Mistico Murciano Abenarabi*, dans « Boletin de la Real Academia de la Historia », XCII, 1928, p. 665 sq.

(4) Voir *Šaʿaré ōrāh*, fol. 47 : « Le nom particulier YHWH est la racine et le principe de tous Ses noms, béni soit-Il ; toutes les *sefīrōt* supérieures sont ordonnées en (par ?) Lui ; les lettres et les points-voyelles dépendent également de ce nom-là. Tout objet créé et tout discours subsiste en (par ?) Lui, béni soit-Il, béni à tout jamais et à toute éternité ». Suivent des explications sur chaque lettre du Tétragramme ; conclusion : « ainsi le nom YHWH contient toutes les dix *sefīrōt* selon un ordre bien établi ». Dans son exposé de la Kabbale, Joseph Ibn Waqār fait remarquer que nonobstant ses autres valeurs symboliques, le nom Tétragramme exprime, par ses quatre lettres l'ensemble des dix *sefīrōt* (*ar-Risāla al-jāmiʿa* ms. hébreu 203 du Vatican, fol. 64, version hébraïque, Paris, B. N. hébreu 793, fol. 262). — Pour les encyclopédies kabbalistiques plus récentes, qui professent la même doctrine, voir M. JOEL, *Die Religionsphilosophie des Sohar*, Leipzig, 1849, p. 235, n. 3.

son système les dix *sefīrōt*, il ne dit nulle part clairement qu'il entend par elles les mêmes entités que les Kabbalistes, c'est-à-dire des modes de manifestation supra-intelligibles de la divinité ; cela irait d'ailleurs à l'encontre de l'économie entière de la structure de l'univers telle qu'il la représente (1). Le système de correspondances qu'il établit, a, tout à l'opposé, pour termes d'une part les noms divins, d'autre part des degrés d'être qui, chez lui, se placent immédiatement sous le Dieu inconnu et sa première émanation, tandis que chez les Kabbalistes ils occupent une position bien inférieure, car ils sont séparés de l'Etre Premier par toute la distance que représente la hiérarchie des *sefīrōt* avec le jeu compliqué de leur ordonnance, de leurs manifestations et de leurs influences mutuelles qui vont se croisant d'un membre de la hiérarchie à l'autre en attendant de s'épancher sur les mondes inférieurs.

L'interprétation de *bārūk* comme qualité intrinsèque « qui renferme en soi la bénédiction » est une des nombreuses tentatives de résoudre la difficulté théologique résultant de la qualification de Dieu par un participe passif. L'explication donnée par Juda b. Nissim, sans être énoncée d'une façon très claire, s'apparente à celle des Kabbalistes (2).

L'exégèse de *ḥēy ha 'ōlāmīm* est assez vague, mais s'inspire peut-être en partie de celle qu'on lit chez Maïmonide (3).

(1) Aussi n'emploie-t-il jamais, en exposant ses propres idées, les noms que la Kabbale classique donne aux dix *sefīrōt*.

(2) Le point de départ de cette exégèse semble être le commentaire d'Ibn 'Ezra sur *Ex.*, XVIII, 10 où le commentateur fait observer qu'en absence d'un participe actif transitif correspondant à *bārūk*, ce vocable ne peut être un participe passif, mais doit être expliqué comme un adjectif (cf. le surcommentaire de Samuel Ṣarṣa, *Marg. Ṭōbāh*, fol. 62 a, où est signalée la difficulté théologique génératrice de cette interprétation). L'explication kabbalistique est « source des bénédictions » (grâce au jeu de mots *berākāh* « bénédiction » — *berēkāh* « bassin ») ; ainsi, entre autres, dans *Sefer ha-nefeš ha-ḥakāmāh*, Bâle, 1608, appendice, cah. G 2, col. 1-2 ; Baḥya b. Ašer, *Kad ha-qemaḥ*, s. v° *berākāh* (et cf. *Zōhar*, III, 264 b). Nous laissons de côté d'autres interprétations, postérieures à Juda b. Nissim.

Notons que le même problème s'est posé beaucoup plus tôt dans la pensée musulmane. La trentième *Muqābasa* d'Abu Ḥayyān at-Tawḥīdi (éd. Ḥasan Sandūbī, Le Caire, 1929, p. 187 sq.) montre l'inconvénient qu'il y a à appliquer à Dieu des épithètes dont la forme grammaticale est un participe passif, comme *mawjūd*, *ma'būd*, *maḥmūd*. Pour Abū Sulaymān al-Manṭiqī, *ma'būd* et *maḥmūd* se disent métaphoriquement de Dieu ; *mawjūd* peut être employé comme substantif, non comme adjectif, car il supposerait *wājid*.

(3) Voir *Guide*, I, 69, trad., pp. 320-321 : « ... Dieu est à l'univers ce qu'est la forme à la chose qui a forme et qui par là est ce qu'elle est, la forme constituant son véritable être. Tel est donc le rapport de Dieu au monde, et c'est à ce point de vue qu'on a dit de lui qu'il est la *forme dernière* et la *forme des formes* ; ce qui veut dire qu'il est celui sur lequel s'appuie en dernier lieu l'existence et le maintien de toutes les formes dans le monde, et que c'est par lui qu'elles subsistent, de même que les choses douées de forme subsistent par leurs formes. Et c'est à cause de cela qu'il a été appelé, dans notre langue חי העולמים ce qui signifie qu'il est la vie du monde... ». *Ibid.*, p. 371 (chap. 72), cette appellation est dite exprimer que Dieu est le principe qui gouverne le monde. On voit que, tout en chargeant le terme de sens philosophique, Maïmonide respecte l'esprit des anciens textes en tant qu'il rapporte directement à Dieu, conçu comme Première Forme agissant sur la matière, l'épithète qu'il prend au sens dynamique *(vivifiant)* au

Enfin, l'interprétation du verbe *āmar* « dire », par l'arabe *amara* « ordonner » est fort répandue dans l'exégèse juive du moyen âge (1).

## CHAPITRE II

### L'Intellect

Tel qu'il est posé et traité dans la philosophie grecque et à sa suite par les penseurs d'expression arabe, le problème qui commande les spéculations sur l'Intellect relève plus de l'ontologie et de la cosmologie que de la théorie de la connaissance : c'est essentiellement la question de l'origine du monde et du passage de l'intelligible au sensible. Dans la perspective historique, les spéculations du moyen âge se greffent d'une part sur les doctrines aristotéliciennes concernant le Premier Moteur et l'Intellect Agent, d'autre part sur celles relatives au *Noûs* dans le néoplatonisme.

Pour situer la position de Juda b. Nissim dans cette problématique, il ne sera pas inutile de rappeler sommairement les données essentielles que nous aurons à commenter dans la suite.

*a)* Dans l'interprétation d'Aristote donnée par Alexandre d'Aphrodise, l'Intellect Agent est identifié au Premier Moteur, qui est Dieu (2).

*b)* Selon le néoplatonisme plotinien dont héritera le moyen âge, la première entité dans l'échelle descendante de l'être est, après l'Un ineffable, l'Intellect (ΝΟΥΣ) (3).

lieu du sens statique *(vivant)*. Juda b. Nissim prend également l'expression au sens actif, mais il n'a que faire d'une explication péripatéticienne qui mettrait Dieu en rapport avec le monde, serait-ce même à titre de Premier Etre et de soutien indispensable de l'univers. En adoptant l'interprétation au sens actif, il gagne surtout de se débarrasser à bon compte de la notion de résurrection qui n'a aucun sens dans son système.

(1) Ainsi chez Saadia, traduction arabe du Pentateuque, dans tout le récit de la création (interprétation cependant critiquée par Ibn 'Ezra) ; Maïmonide, *Guide*, I, 65 ; Naḥmanide, sur *Gen.*, I, 3 ; Baḥya b. Aser, *Comm. sur le Pentateuque*, fol. 5 b ; Levi b. Gerson, *Comm. sur le Pentateuque*, Venise, 1547, fol. 18 c. Plus exactement, ces commentateurs voient dans le verbe *āmar* l'expression de la décision, de la volonté divines ; cf. aussi le dictionnaire du Karaïte du xe siècle David b. Abraham al-Fāsī, *Kitāb Jāmi' al-alfāẓ*, éd. S. L. Skoss, p. 117, lig. 219-220, qui n'admet le sens de *'azm* ou *irāda* que pour un ou deux passages, et références *ap.* S. L. Skoss, *'Alī b. Suleiman Commentary on Genesis*, p. 41, ainsi que Ibn Janāh, *The Book of Hebrew Roots*, éd. A. Neubauer, Oxford, 1873, p. 57.

(2) Voir Paul Moraux, *Alexandre d'Aphrodise, Exégète de la Noétique d'Aristote*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liége, XCIX, 1942, p. 93 sq.

(3) Voir les ouvrages cités dans les notes au chapitre précédent auxquels on ajoutera les éclaircissements du P. Festugière dans *Corpus Hermeticum* (Collection des Universités de France), t. I, Paris, 1945, p. 40, n. 17, sur la « dualité d'un Dieu suressentiel et d'un deuxième Noûs ».

*c)* Cette hiérarchie est adoptée, dans la philosophie de langue arabe et chez ses satellites d'expression hébraïque et latine, aussi bien par les néoplatoniciens (parmi lesquels nous intéressent les Ismaéliens, les Frères Sincères et Ibn Gabirol) que par Fārābī et Ibn Sīnā. Cependant, la cosmologie philosophico-astronomique élaborée par ces derniers, systématise les « intelligences séparées » dans leurs rapports avec les sphères et le monde sublunaire, et place, à l'échelon inférieur du monde intelligible, l'Intellect Agent qui régit directement notre monde et qu'il ne faut pas confondre avec l'Intellect Premier, immédiatement émané de Dieu (1).

*d)* Chez divers penseurs musulmans et juifs, l'émanatisme plotinien se combine par surcroît avec des spéculations sur le *Logos-Volonté-Parole Créatrice* de Dieu.

*e)* La Kabbale spéculative avec laquelle Juda b. Nissim se veut en accord ou tout au moins en coordination, prend position à l'égard des doctrines précédentes, soit pour souligner qu'elle les dépasse, soit en les démarquant pour les adapter à ses fins propres (2).

L'analyse des textes de Juda b. Nissim nous a montré que selon sa doctrine l'Intellect Agent est bien le Premier Emané, le système cosmologique alfarabo-avicennien n'étant pas adopté par lui. D'autre part, les tendances dominantes de sa pensée, théologie radicalement négative et déterminisme astral généralisé, en excluent la Volonté, ce qui le sépare des Ismaéliens et d'Ibn Gabirol, et définit son inspiration propre et son originalité.

Le rappel de ces quelques faits nous permet de placer avec quelque précision les spéculations de notre philosophe dans leur cadre historique.

Nous avons pu établir, dans le chapitre précédent, la similitude, et même l'étroite parenté, entre la théologie négative des Ismaéliens et celle de Juda b. Nissim, qui, très logiquement, transfèrent l'une et l'autre, les prérogatives divines du Dieu inconnu à l'Intellect Premier.

Quand nous considérons plus spécialement les textes ismaéliens relatifs à l'Intellect, nous continuons à y relever des parallèles importants qui éclairent mainte assertion de Juda b. Nissim et illustrent sa phraséo-

(1) Il suffit ici de renvoyer à l'excellent résumé de L. Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, 1951, pp. 51-52.
(2) Pour les deux derniers points, voir les détails ci-après.

logie (1). Mais pour les Ismaéliens (et les Druzes), la « Raison Universelle » est la manifestation de l'*Amr*, la Volonté ou de la *Kalima*, le Verbe créateur (2). Cette conception n'est plus partagée par Juda b. Nissim, alors qu'elle se recoupe avec la pensée d'Ibn Gabirol (3) et des Kabbalistes.

Nous lisons ainsi dans le *Keter Šēm Ṭōb* (XIIIe siècle ?) : « L'intellect Agent est une substance sans mélange, première créature du Créateur,

(1) Ainsi pour Juda b. Nissim l'Intellect est « le terme ultime de la quête ». Dans l'écrit druze *Mi'rāj najāt al-muwaḥḥidīn* (manuscrit Paris, B. N., arabe 1432, fol. 3-4), la félicité suprême est « d'appréhender les connaissances divines et acquérir les vertus philosophiques » *(dark al-ma'lūmāt al-ilāhiyya waqtinā' al-faḍā'il al-burhāniyya)* ; c'est la fin de l'existence de l'homme ; elle ne conduit que jusqu'à la Raison, premier effet, causé sans intermédiaire par Dieu — Première Cause [on se souvient que Juda b. Nissim transfère même cette désignation sur son Intellect Agent]. L'unité de Dieu est hors d'atteinte pour les perceptions et élevée au-dessus des relations. Le fond *(ḥaqīqiyya)* du savoir en quoi consiste la félicité, est de reconnaître son incapacité de connaître de Dieu plus que son existence, démontrée, elle, par des preuves rationnelles *(al-burhān ad-dāll 'alā ṣiḥḥat al-wujūd)*. — Un autre écrit druze (*Kitab Alnoqaṭ Waldawair*, éd. Chr. Seybold, Kirchhain, 1902) parle ainsi du *'aql* (p. 9) : (l'Intellect tend son désir [*šawq*] vers le Créateur ; il est) « la suprême félicité qui est le but de l'existence de l'homme et sa perfection ; [une fois obtenue cette félicité] l'homme n'éprouve plus le désir d'aucune autre chose » ; comparer aussi IVANOW, *Creed*, p. 30 sq. et l'exposé, moderne mais fondé sur une doctrine figée depuis des siècles, dans H. GUYS, *Théogonie des Druzes*, Paris, 1863, p. 3. — Le même texte publié par Seybold proclame (p. 6) que le monde est confié à l'Intellect puisque Dieu n'y intervient pas et (p. 2) que l'Intellect est la cause de toutes les créatures afin que Dieu demeure isolé, dans l'exaltation de Sa gloire, du contact avec le monde. — Le Premier Intellect est lumière. Nous sommes dans la « métaphysique de la lumière » magistralement étudiée par Cl. BAEUMKER, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, Münster, 1908, pp. 356-424. Cf. Stanislas GUYARD, *Fragments*, p. 71 [215] : « La Raison est une lumière divine qui illumine la surface de l'univers. Tout ce qui vit sous elle en reçoit le pouvoir [éclairant]... » (la fin du texte est altérée). *RIṢ*, IV, 431 : « La Raison est la première créature, la lumière supérieure avec laquelle aucune lumière ne peut se mesurer parce qu'elle reçoit ses lumières éminentes et ses biens parfaits de son Créateur. Elle possède d'une façon parfaite les qualités éminentes et les biens, purs de tous les mélanges et de toutes les altérations qui rendent défectueuses les créatures spirituelles et corporelles inférieures à elle. C'est la Raison, sans défectuosité, qui confère la forme de la perfection à ce qui lui est inférieur ; c'est elle qui ordonne constamment ce qui tire son existence et qui émane d'elle, donnant à chacun la part qui lui revient selon la nécessité de l'ordre et l'équité de la répartition » ; cf. II!, 331 : « la Raison est la Lumière et l'épanchement du Créateur ». — On pourrait encore citer des textes d'Ibn Gabirol ; cf. *Avencebrolis Fons Vitae*, éd. Cl. Baeumker, index s. v°, *lumen*, p. 478.

(2) Outre les textes rapportés dans le chapitre précédent, citons la *Risāla al-jāmi'a*, manuel de philosophie ismaélienne, t. I, éd. Jamīl Saliba, Damas, 1367 /1948, p. 528 : « L'Intellect Agent est la face [mode manifesté] de Dieu... il ne passe ni ne cesse d'être, œuvre créée parfaite, prémices de la création *ex nihilo* ; étant tel, il est nécessairement le lieu du Verbe de Dieu par lequel Il a créé toutes les choses... ». *Ibid.*, p. 635 sq. : l'univers entier est un seul corps disposé à recevoir l'épanchement universel de la part de son Créateur ; « le Verbe de Dieu Très Haut y est constamment joint et lui procure l'épanchement et la libéralité afin qu'il soit parfait et demeure dans l'être. Le stade initial de son flux est son union avec le Premier Créé *ex nihilo* qui est l'Intellect Agent... ». Selon l'Ismaélien Nāṣir-i-Ḫosraw, l'Intellect est *'illāt-i-illātha*, distinct du Créateur *(mubdi')* : *Zād al-musāfirīn*, Berlin, 1351 h., p. 194. Il est bon de noter que le *Liber de Causis* emploie *'illat al-'ilal* de l'Etre Suprême, nettement distingué de l'Intellect *('aql)*, qui est « seconde cause » *('illa ṯāniya)* : § 5 fin, p. 71 (adaptation de Στοιχείωσις θεολογική, § 123). — Voir aussi *Sefarad*, X, 1950, p. 44, n. 85 (*Kalima* chez Ġazālī et critique d'Ibn Ṭufayl), où il aurait fallu se référer à ASIN PALACIOS, *La Espiritualidad...*, t. III, pp. 247-255.

(3) Pour la relation de la Volonté à l'Intellect chez Ibn Gabirol voir les textes relevés dans l'index de BAEUMKER, s. v° *Intelligentia*, 7 *Ortus intelligentiae*, p. 471. — L'influence de ce penseur sur la Kabbale a été étudiée dans un article en hébreu de G. SCHOLEM, *Traces d'Ibn Gabirol dans la Kabbale*, paru dans un recueil palestinien en 1940, qui, à notre grand regret, nous est resté inaccessible.

force émanée de la Volonté, simple, lumineuse et pure, chose éternelle et permanente, qui n'augmente ni ne décroît ; il fait sortir à l'acte tous les êtres en puissance et les sens ne l'appréhendent pas » (1).

Un texte du kabbaliste Jacob b. Šešet (XIIIe siècle) souligne avec précision le contraste entre la conception kabbalistique de l'Intellect et la doctrine des « philosophes » qui assigne à l'Intellect Agent la fonction de gouverneur du monde sublunaire : « Selon nous, l'Intellect est [une entité] supérieur[e] ; il n'y a au-dessus de lui qu'un seul degré, caractérisé par l'unicité et s'exaltant jusqu'à l'infini, que la pensée ne peut pas concevoir ; selon eux, l'Intellect Agent est au-dessous de la sphère de la Lune... Identifier l'Intellect, comme le fait le *Guide des Egarés* [II, 6, trad. Munk, p. 71], avec l'ange appelé « le prince du monde », est inadmissible (2).

Ce morceau est précieux pour nous, car il nous permet de fixer la position de Juda b. Nissim dans le problème du passage de l'Un absolu au multiple. Platonicien, il rejette l'identification de Dieu avec le Premier Moteur, mais place celui-ci, en qualité de Raison Universelle, immédiatement au-dessous de l'Inconnaissable et à la tête de la hiérarchie des intelligibles, sans admettre toutefois un plérôme divin supra-intelligible dans lequel l'Etre Suprême ineffable s'épanouit en sa décuple manifestation constituant le monde des *sefirōt* (3).

(1) Texte *ap.* A. JELLINEK, *Ginzé ḥokmat ha-Qabbālāh*, p. 33.

(2) Si le Kabbaliste parle ici d'« Intellect », c'est seulement par accommodation au vocabulaire des philosophes. Il s'agit en réalité, pour lui, de *Ḥokmāh* (Sagesse), deuxième des dix *sefīrōt*, et première qui ne soit pas absolument non-manifestée. Ceci ressort de deux textes (auxquels de plus experts ajouteront sans doute bien d'autres) : un développement kabbalistique, rapporté par Baḥya b. Ašer, *Commentaire sur le Pentateuque*, fol. 73 d-74 a et d'un passage du commentaire du Ps. Abraham b. David sur le *S. Y.* (Mantoue, fol. 24 a). De ces deux morceaux, dont faute de place nous ne pouvons donner ici l'analyse détaillée, il ressort nettement que la Kabbale spéculative transpose sur le plan séfirotique, supérieur à la hiérarchie philosophique des « intelligences séparées », les caractéristiques du *Noûs* néoplatonicien, degré d'être qui suit immédiatement l'Inconnaissable et qui renferme en soi tout ce qui le suit dans l'ordre de l'être. Cf. Y. TISHBY, dans son édition du *Pērūš ha-Aggādōt (Commentarius in Aggadot)* de 'Azriel de Gérone, Jérusalem, 1945, p. 84, n. 4.

(3) Le problème de l'identité de Dieu et du Premier Moteur (lequel est identifié d'autre part avec l'Intellect Agent) a été beaucoup discuté depuis Alexandre d'Aphrodise et les Kabbalistes n'ont pas manqué de le transposer à leur registre. Ibn Rušd a parfaitement discriminé les positions respectives des platoniciens et des péripatéticiens (*Tahâfot at-Tahâfot*, p. 310) : « le terme *intellect* est particulier à l'essence divine, selon les philosophes péripatéticiens, à l'encontre de la doctrine de Platon qui refuse d'identifier l'intellect avec le Premier Principe qui, d'après lui, ne peut recevoir la qualification d'intellect ». Nous avons traduit un texte inédit relatif à ce problème dans *Revue Thomiste*, XLVIII, 1948, pp. 480-508 : *Un champion de l'avicennisme. Le problème de l'identité de Dieu et du Premier Moteur d'après un opuscule judéo-arabe inédit du* XIIIe *siècle* (bibliographie, p. 481, n. 2 ; ajouter STEINSCHNEIDER, *Alfarabi*, Saint-Pétersbourg, 1869, pp. 66 et 151 et cf. MORAUX, cité ci-dessus, ainsi que *Sefarad, loc. cit.*, pp. 42-44 et l'étude toute récente de H. A. WOLFSON, *Averroes' Lost Treatise on the Prime Mover*, dans « Hebrew Union College Annual », XXIII, 1, 1950/51, pp. 683-710).

Rapportons aussi un texte de Ḥanōk (Hénoch) b. Salomon al-Qonsṭantini (XIVe siècle, a peut-être vécu en Espagne ou en Afrique du Nord) qui écrit dans son *Mar'ōt Elōhim*, commentaire philosophique

Juda b. Nissim considère l'Intellect comme renfermant la totalité des causes qui agissent dans le monde : thèse néoplatonicienne, souvent reprise par les néoplatoniciens juifs (1). Conformément au procédé courant en philosophie musulmane et juive d'établir des équivalences entre les termes du vocabulaire religieux et du vocabulaire philosophique, l'identité est posée de l'Intellect Agent (Intellect premier ou dernier, selon l'appartenance philosophique des auteurs), avec le *Meṭaṭron* de la mystique des Rabbins. Or, d'après la sentence talmudique (*Sanhédrin* 38 *a*, etc.) répétée à l'envi par les Kabbalistes comme par les allégoristes à tendance philosophique, Meṭaṭron « a même nom que son Seigneur » *(šemō kešēm rabbō)*. Ceci revient à dire que le Tétragramme et ses succédanés, notamment *Adonaï*, désignent tantôt Dieu tantôt Meṭaṭron, que l'on nomme pour cette raison « petit Adonaï » *(Adonaï Qāṭān)* (2). Mais ce qui nous intéresse

sur les visions prophétiques dans la Bible, à propos d'Is., VI, 1 (... Dieu assis sur un trône haut et élevé...) : « il y a discussion entre les philosophes ; les uns disent que le Premier Moteur est causé par la Première Cause, et c'est peut-être à cela que [le prophète] fait allusion en disant « assis sur un trône », car Dieu n'est pas le Premier Moteur, mais l'Intelligence séparée motrice est causée par Lui ; c'est pourquoi [le prophète] l'appelle assis, pour nier qu'il est moteur et non pour affirmer de Lui la position assise, car l'un et l'autre sont inadmissibles en parlant de Dieu. [Selon d'autres, il serait] possible que le Premier Moteur fût Dieu » (manuscrit hébreu 185 de la B. N. de Paris, fol. 67). — Chez les Kabbalistes, le problème est celui de l'identité ou de la non identité de *Keter* avec *En Sōf* (étant par ailleurs entendu que les dix *sefīrōt* dans leur ensemble ne sont pas distinctes de Dieu) : voir l'exposé d'Ibn Waqār résumé dans *Sefarad*, art. cité, p. 31 sq. Voici encore la traduction d'un texte de Šemṭob b. Gaon (première moitié du XIVe siècle), édité par G. Scholem, *Kirjath Sepher*, VIII, 3, 1931, p. 406 : « J'ai scruté tous les livres qui me sont tombés entre les mains pour savoir si la Couronne Suprême *(Keter 'Elyōn)* est identique à la Racine de toutes les Racines. J'ai constaté que les avis des Kabbalistes récents étaient partagés. Naḥmanide affirme [dans son commentaire sur le *S. Y.*] qu'au-dessus de la Couronne se trouve la Racine de toutes les Racines. Cependant, au sentiment de la majorité, les dix *sefīrōt* commencent par la Couronne Suprême suivant le sens obvie du *Midraš de R. Neḥunyāh b. Haqānāh* [le *Séfer ha-Bāhīr*]. Mais j'ai déjà dit qu'il n'en est point ainsi, car il ressort du *Séfer ha-Bāhīr* que la Couronne est émanée de Ce que la pensée ne saurait aucunement appréhender... ». Le *Zōhar* ne traite pas explicitement du problème, mais on peut déduire de sa position générale et de quelques allusions que si d'un côté l'auteur n'en identifie pas *En Sōf* et *Keter*, il ne voit pas dans ce dernier une force émanée, semblable par son essence aux autres *sefīrōt* (voir Tishby, *Mišnat ha-Zōhar*, I, texte, p. 107-111) ; cf. aussi divers détails *ap.* G. Scholem, *Kirjath Sepher*, I, 1924, pp. 46-47.

(1) Cf. Proclus, § 177 (*Liber de Causis*, § 9, p. 79) : πᾶς νοῦς... πλήρωμα ὤν εἰδῶν ὁλικωτέρων, ὁ δὲ μερικωτέρως ἐστι περιεχὸς εἰδῶν, trad. *ap.* Chaignet, V, p. 217 : « Toutes les raisons sont le plérome, le système plein et entier des formes intelligibles, mais la raison première des formes les plus universelles, les autres des formes plus particulières ». Cette idée est encore plus accentuée dans le paragraphe précédent du *de Causis* (p. 76 sq.), qui ne correspond pas à un texte grec déterminé, mais constitue une sorte de résumé général de la doctrine enseignée dans cet ouvrage : « l'Intellect gouverne toutes les choses qui lui sont inférieures, par la force divine qui est en lui ; par cette force il retient [contient *yumsik*] les choses, car par elle, elle est leur cause ; il contient toutes les choses qui lui sont inférieures et les embrasse *(yuḥīṭ)* ».
Il faut se souvenir aussi du mot de Plotin : νοῦ ἐντὸς τὰ πάντα. (*Enn.*, V, 3, 11, 20, Bréhier. p. 64), d'où semble bien dériver la formule lapidaire en laquelle Ibn Gabirol ramasse la doctrine : « intelligentia est uniuersitas rerum », *Fons Vitae*, V, 18, p. 290, 11 ; cf. M. Wittmann, *Zur Stellung Avencebrols (Ibn Gebirols) im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie*, Münster, 1905, p. 36.

(2) Pour l'histoire de *Meṭaṭron* consulter surtout H. Odeberg, 3 *Enoch or the Hebrew Book of Enoch...*, Cambridge, 1928, et Scholem, *Major Trends*, aux passages marqués à l'index, *s. v°*. Nous ne rapportons ici que quelques textes touchant de près notre sujet. Moise Ibn Tibbon, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, Lyck, 1874, p. 12 : « l'Ami, c'est la Première Cause et le Premier Agent ou bien son envoyé et

surtout ici, c'est que l'une des désignations communes à Dieu et au premier être créé est le terme « tout » *(ha-kōl)*, ainsi que l'indique Abraham Ibn 'Ezra dans une phrase sybilline (sur *Gen.* I, 26) : « Dieu est l'Un (par excellence), il est le créateur du « Tout » et il est le « Tout » (1). Si donc l'Intellect Agent est le tout, il l'est en tant qu'il renferme l'ensemble de ce qui vient après lui dans la hiérarchie de l'être, autrement dit en tant qu'il constitue (Dieu mis à part) le principe suprême de la causalité (2). En dernière analyse, la phraséologie biblique d'Ibn 'Ezra comme les formules d'allure philosophique de Juda b. Nissim traduisent la même conception que ce passage des « Frères » (*RIṢ*, III, 197) : « le premier être issu de cet épanchement est l'Intellect Agent, substance simple, spirituelle, lumière pure, d'une extrême perfection ; il contient les formes de toutes les choses, de même que la pensée de celui qui sait contient les formes des objets de sa science ».

son ange qui porte le même nom que son Maître ; c'est l'Intellect Agent qui n'est autre que Meṭaṭron. Il reçoit le nom [texte altéré] *Adonaī Qāṭān* qui répond à celui de son Maître, conformément à ce qui est dit dans l'Écriture « car mon Nom est en lui » (Ex. XXXIII, 21). Dans le *Miklal Yōfī*, de Samuel Ṣarṣa, I, 7 (manuscrit hébreu, Paris, B. N. 729, fol. 35), *Adonaī Gādōl* le « grand Adonaï » est la Première Cause, le petit Adonaï, le causé ou Meṭaṭron. Dans les interpolations philosophiques du *Séfer Raziel* (Amsterdam, 1701), Meṭaṭron est qualifié d'« Intellect Agent dont le nom est comme celui de son Maître » (28 b, cf. 32 a, en bas), tandis que YHWH = *sibbah rišōnāh* (Première Cause). Juda b. Nissim qui emploie les deux termes *Adonaī Gādōl* et *Adonaī Qāṭān*, réfère, en laissant hors de spéculation le Dieu inconnu, le premier au Premier Intellect, et le second à l'entité qui régit ce bas monde (fol. 39-39v°).

(1) La base scripturaire de cette spéculation est I Chron., XXIX, 14 : « car de toi [vient] le tout ». On a sans doute remarqué que pour Ibn 'Ezra, c'est Dieu qui est d'abord le « tout ». Ceci se recoupe parfaitement avec un passage des « Sentences du Maître Grec » *(ḥikam aš-šayḫ al-yūnānī)* rapportées par ŠAHRASTANI (éd. Cureton, p. 336, source à ma connaissance non identifiée) : « Le véritable Créateur *(mubdi')* n'est pas une chose parmi les autres ; *il est toutes les choses parce que les* choses *sont* (procèdent) de lui. Les anciens Sages *(al-afāḍil al-awā'il)* enseignaient avec raison que le Maître *(mālik)* de toutes les choses est toutes les choses, du moment qu'il est la cause de leur existence *(kawn)* par le seul fait qu'il est *(bi'annahu faqaṭ)* et la cause de leur aspiration *(šawq)* vers lui... ». — Il semble donc que la spéculation Dieu-tout, Intellect Premier-tout suit dans ses variations les tendances des cosmologies qui diffèrent par le rôle plus ou moins actif qu'elles assignent à Dieu ou à sa première émanation. — Sur les interprétations kabbalistiques de *kōl*, voir la note annexe, « Juda ben Nissim et la Kabbale ».

(2) A comparer aussi un texte kabbalistique attribué à un certain R. Nissim que G. SCHOLEM date du milieu du XIVe siècel (*Tarbiz*, III, 44-46) : le premier être créé est l'Intellect. Etre unique et simple, il est né du regard jeté sur soi-même par la Première Cause, absolument une et simple. L'Intellect contient en soi les mondes de l'intellect, de l'âme et de la sensation. Du reste plusieurs Kabbalistes ont combiné dans *Ḥokmāh* la Matière Première et l'Intellect Premier contenant toutes les formes. Voir la note déjà citée de Tishby sur le commentaire des *Aggadot* de 'Azriel où le rapprochement avec Ibn Rušd est peu convaincant.

*NOTE ADDITIONNELLE.* — Ce n'est qu'après l'envoi à l'impression que nous avons pu prendre connaissance de plusieurs textes et travaux importants qui, consultés à temps, auraient étoffé notre documentation sans d'ailleurs modifier notre exposé. Il s'agit des textes ismaéliens publiés respectivement par R. Strothmann (*Gnosis-Texte der Ismailiten*, Göttingen, 1943), et W. Ivanow (*Naṣiruddin Tūsī, The Rawḍatu't-Taslim commonly called Taṣawwurāt*, Leyde, 1950) et des études d'Henry Corbin, *Rituel Sabéen et Exégèse ismaélienne du rituel*, dans *Eranos-Jahrbuch*, XIX, 1950 [Zurich, 1951], pp. 181-246, et *Le Temps Cyclique dans le Mazdéisme et l'Ismaélisme*, *ibid.*, XX, 1951 [Zurich, 1952], pp. 149-217, ainsi que du mémoire de Franz Rosenthal, *Aš-Šayḫ al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source* I, *Orientalia*, 1952, pp. 461-492.

## CHAPITRE III

### Cosmologie

Les conceptions cosmologiques de Juda b. Nissim forment un ensemble dans l'agencement duquel ses spéculations personnelles semblent entrer pour une grande part. Quant aux matériaux mis en œuvre, il n'a pu que les emprunter aux divers courants de pensée qui alimentent la sienne.

*A*. A côté du concept d'émanation sous-jacent à tout le système, deux représentations entrent ici surtout en jeu : celle de l'activité et de la passivité, et celle de la formation des échelons descendants de l'être par voie de syzygie. Grâce à ce mode de dérivation il était plus facile de sauvegarder et de justifier cette thèse essentielle de toute métaphysique d'obédience néoplatonicienne : la complication croissante des degrés inférieurs de l'être par rapport aux êtres supérieurs.

Reprenant et adaptant une image de Platon (1), Aristote s'était déjà servi de l'opposition des sexes pour représenter la différence de caractère entre le mouvement et le devenir d'une part, et la matière, réceptivité pure, de l'autre. « Le mâle, dit-il, possède pour ainsi dire le principe du mouvement et du devenir, la femelle celui de la matière » (2). Ce symbolisme mâle-activité, femelle-passivité) était appelé à connaître une grande fortune dans les spéculations des Arabes où il a été transporté sur toutes les relations entre entités qui donnent et celles qui reçoivent. Etant donné la multiplicité et l'enchevêtrement de ces rapports, les variantes sont nombreuses et loin d'être concordantes.

L'Encyclopédie des « Frères » parle surtout dans deux passages de l'activité et de la passivité dans le monde intelligible, sans du reste y faire usage des symboles père-mère ou mâle-femelle. Une fois, en un passage où il s'agit des trois genres du spirituel *(rūḥānī)*, il est précisé (hiérarchie ascendante) que la Matière Première est passive, tandis que l'Ame Universelle est active ; la Raison Universelle, et à plus forte raison le Créateur qui n'est ni spirituel ni corporel, ne reçoivent aucune qualification de ce

(1) *Timée*, 50 d 3, 51 a 5. — Cf. aussi le passage altéré dans Galien, *Compendium Timaei Platonis*, éd. P. Kraus et R. Walzer, *Plato Arabus*, t. I, Londres, 1951, texte p. 13, lig. 1-4, trad. p. 56 sq., avec la note 12, et voir *Guide*, I, 17, p. 68, avec la note 4.

(2) *De generatione animalium*, I, 2, 716 a ; cf. *ibid.*, 20, 724 a 28-32. — Pour *Phys.*, I, 9, voir ci-après.

genre (III, 232). Dans un autre endroit (III, 198) où le point de vue est celui de l'émanation en ordre descendant, on se sert des désignations *d'intellect actif* et *d'intellect passif* (= Ame Universelle). L'ésotérisme ismaélien exprime le rapport de l'âme à l'intellect par celui de la femelle au mâle (1). Pour Nāṣir-i-Ḫosraw, *'aql* est mâle, l'Ame Universelle étant la femelle qui tend vers lui, d'où le mouvement des sphères et des éléments ; en termes scripturaires : Adam spirituel et Eve spirituelle (2).

Les aphorismes philosophiques du « maître grec » rapportés par Šahrastānī n'oublient pas de symboliser la forme comme père et la matière comme mère (3).

Si Ibn Sīnā ne veut pas de ce symbolisme sexuel, Maïmonide, Ibn Rušd (et même saint Thomas) acceptent l'image suggérée par Aristote, tout en l'interprétant différemment pour le fond (4).

Comme il faut nous borner, choisissons parmi les textes du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle quelques illustrations représentatives qui nous dispenseront d'en citer beaucoup d'autres.

Voici ce qu'écrit l'Espagnol Gundissalinus, si profondément pénétré de philosophie arabe :

« Prima enim compositio est primae formae cum materia prima coniunctio, ex quarum tamquam masculi et feminae coniunctione rerum omnium prouenit generatio. Quia enim materia est tantum patiens et non agens, forma est tantum agens et non patiens. Forma enim agit in materiam quoniam ipsa tantum perficit illam et dat ei esse in actu, sed materia non habet actionem quoniam ipsa in se non est, nisi tantum receptibilis, hoc est

(1) Šahrastāni, *Milal*, p. 148 (la première manifestation du Dieu inconnu étant non *'aql*, mais *amr*). — Même symbolisme chez les Druzes : S. de SACY, *Exposé*, II, p. 49.

(2) Voir H. ETHÉ, *Actes du VI<sup>e</sup> Congrès des Orientalistes*, 2<sup>e</sup> partie, Section I, p. 185. Même symbolisme chez Ġazālī, *Risāla laduniyya* (authenticité contestée par ASIN PALACIOS, *La Espiritualidad...*, t. IV, p. 388), Le Caire, 1343/1924, p. 43 : « la substance de l'Ame Universelle... a même rapport au Premier Intellect qu'Eve à Adam ». La source commune pourrait être *RIṢ*, III, 153 : la syzygie de *'aql* et de *nafs* productrice des êtres du monde inférieur, telle l'union d'Adam et d'Eve. Notons aussi que dans la section (jusqu'ici inédite) concernant Zoroastre dans le *Milal* de Šahrastānī (voir maintenant l'édition de Muḥammad Badrān, Le Caire 1370/1950, p. 616) nous trouvons l'équivalence symbolique : *'aql — nafs* dans le monde spirituel, Ādam et Ḥawwā dans le monde corporel, mais dans un seul manuscrit seulement. Cette forme du symbolisme (mâle-intelligence, femelle-âme) remonte aussi à l'antiquité ; cf. PLOTIN, *Enn.*, III, 5, 8, 17-19 : καὶ γὰρ εἰ κατὰ μὲν τὸν νοῦν τοὺς ἄρρενας τάττομεν τῶν θεῶν, κατὰ δὲ τὰς ψυχὰς αὐτῶν τὰς θηλείας λέγομεν.

(3) Ed. Cureton, p. 334. — Au gré de Šahrastānī la désignation de la matière par « mère » est parfaitement justifiée ; en revanche, « père » pour forme serait un symbole moins clair ; il s'appliquerait plus exactement à l'Intellect Agent, « donateur des formes » (vocabulaire avicennien).

(4) Voir le texte d'Avicenne cité *ap.* A. FOREST, *La Structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, p. 220, n., et pour toute la question, *ibid.*, p. 223 sq. Pour Maïmonide, outre le passage cité un peu plus haut, voir *Guide*, III, 8, trad., p. 45 (la femme adultère des Proverbes symbole de la matière). — Levi b. Gerson, averroïste notoire, accepte également le symbolisme : *Comm. sur le Pentateuque*, fol. 131.

apta ad recipiendum tantum formae actionem. Ideo philosophi formam uirum, materiam autem feminam uocant, quoniam, quicquid, in actu est, ex materia praeiacente et forma agente tamquam ex coniunctione maris et feminae generatur » ([1]).

Moïse ibn Tibbon résume fort bien, dans son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* (p. 9), les différents emplois du symbolisme qui nous occupe :

« ... c'est un antique procédé des philosophes et aussi des écrits révélés que de comparer la matière à la femme et la forme à l'homme ou au mâle, ou bien l'âme à la femme et l'intellect humain à l'homme, ou encore l'intellect humain à la femme et l'intellect séparé à l'homme. Les philosophes emploient aussi symboliquement la désignation « femelle » pour le récepteur et « mâle » pour le donneur (donateur) de la forme. Même symbolisme en parlant de la vérité révélée et de l'Intellect. La première est « l'enseignement de la mère », le second « la doctrine du père » (allusion à Prov. I, 8), car leur rapport est celui de la matière à la forme. Alfārābī dit à ce propos que l'intellect passif est comme la matière et le substrat de l'intellect acquis, ce dernier remplissant le même rôle à l'égard de l'Intellect Agent »([2]).

La cosmologie de Juda b. Nissim dédouble, nous l'avons vu, la Matière en un principe actif *(hāyūlā)* et un principe passif, la « femelle de la Matière » ; les symboles bibliques de ces entités sont *tōhū* et *bōhū*. Si ces deux vocables célèbres du récit de la Création interviennent comme de juste dans toutes les spéculations cosmologiques chez les théologiens juifs, la diversité des interprétations auxquelles elles donnent lieu nous permet de constater un fait curieux. D'après Abraham b. Ḥiyya, *bōhū* est la forme (principe actif), *tōhū* la matière (principe passif). Spéculation adoptée par le *Séfer ha-Bāhīr*, texte fondamental de la Kabbale et lecture de prédilection de Juda b. Nissim lui-même (§ 2, repris par Reqanaṭi et Baḥya b. Ašer sur *Gen.* I, 2), et les Kabbalistes de Gérone ([3]). En revanche Lévi

(1) *De processione mundi*, éd. G. Bülow, Münster, 1925, p. 39.

(2) Cf. encore Abraham Ibn 'Ezra, *Commentaire sur Gen.*, I, 26 ; Baḥya b. Ašer, *Commentaire sur le Pent.*, fol. 110 a-b. On pourrait s'étendre sur l'emploi du symbolisme chez les Kabbalistes ; cf. A. Jellinek, *Philosophie und Kabbala*, Leipzig, 1854, I, pp. 20, 41-42 ; G. Scholem, *Tarbiz*, V, p. 318 (texte de Moïse de Burgos) ; selon Joseph Ibn Waqār, le symbolisme mâle-femelle est commun chez les Kabbalistes pour désigner les entités qui donnent et celles qui reçoivent le flux.

(3) Abraham b. Ḥiyya, *Hegyōn ha-nefeš*, éd. E. Freimann, 2b-3a. — Chez les Kabbalistes de Gérone *tōhū* et *bōhū* correspondent généralement à *Ḥokmāh* et *Bināh*, qui sont, dans l'ordre séfirotique, la matière et la forme supérieures. Voir *Commentarius... R. Azriel*, p. 89. — M. A. Altmann, *Gnostic Themes in Rabbinic Cosmology*, dans « Essays in Honour of... J. H. Hertz », p. 27, estime que déjà dans l'ancienne spéculation rabbinique « *Tohu* denote the chaotic, *hylic* element, *Bohu* the formative, pneumatic », mais ne mentionne pas le texte d'Abraham bar Ḥiyya.

b. Gerson identifie *tōhū* avec *ṣurāh aḥarōnāh*, la forme qui imprègne la matière, *bōhū*, avant que celle-ci reçoive les autres formes, c'est-à-dire les formes élémentaires (1). On voit donc que Juda b. Nissim s'écarte de l'explication kabbalistique et s'accorde avec un « philosophe » sur une interprétation symbolique assez importante dans son système de l'univers.

Envisager le rapport des éléments constitutifs du monde intelligible et sensible comme similaire à celui du mâle avec la femelle conduit assez naturellement à exprimer la constitution de l'univers par les symboles du mariage et de l'enfantement. Aussi bien les hiérogamies et les syzygies de la vieille mythologie connaissent-elles une renaissance dans le gnosticisme et la Kabbale. Cependant, pour illustrer d'une façon précise la doctrine de Juda b. Nissim, ce ne sont pas les sources de cet ordre qui fournissent les meilleurs termes de comparaison.

La symbolique de père et mère, d'Adam et Eve est un thème de prédilection chez Muḥyī d-dīn Ibn al-ʿArabī (2). Et dans un endroit il se couvre aussi de l'autorité de Ġazālī. Celui-ci enseigne, dit-il (3), que « l'Esprit s'unit maritalement à l'Ame, union d'où est issu le corps », et dans la préface de son *Lubāb al-Ḥikma* il tient ce langage : « notre Dieu et Dieu de nos pères d'en haut et de nos mères d'en bas ».

Je ne saurais identifier cette citation de Ġazālī, mais il nous reste un autre texte, plus développé et plus explicite, de ce docteur, dans son traité inédit *al-Maʿārif al-ʿaqliyya* (4) où il dit en substance ceci :

Une fois constitué dans l'être, l'Intellect se détourne de ce qui lui est

(1) *Commentaire sur le Pentateuque*, fol. 9 c, cf. Is. WEIL, *Philosophie Religieuse de Lévi ben Gerson*, Paris, 1868, p. 241 sq.

(2) Voir *ʿUqlat al-mustawfiz* (*ap.* NYBERG, *Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabī*), 47 : le rapport d'Eve à Adam est celui de l'Ame à l'Intellect et de la Tablette à la Plume (ce dernier rapport aussi *ibid.*, p. 55, 3) ; mais la Tablette est en même temps plume pour ce qui est au-dessous d'elle, et identique est le rapport entre tout agent et tout passif (56, 2) ; les onze sphères sont « nos Pères d'en haut », les éléments « nos Mères d'en bas » (82, 4) ; ʿ*aql*-Père, *ṭabīʿa*-Mère (*Fuṣūṣ*, III, impression de 1299 h., avec le commentaire de ʿAbdallāh Bosnawī, I, 325) ; plus tard, dans les *Futūḥāt* (Bulaq, 1269 h.) : *Kull muʾaṯṯir ab wakull muʾaṯṯar fīh umm, al-mutawallid baynahumā min ḏālika l-aṯar yusammā ibnan* (I, 154) ; un peu plus loin : *fakull ab ʿulwī muʾaṯṯir wakull umm sufliyya muʾaṯṯar fīhā wakull nisba baynahumā nikāḥ wakull natīja ibn* ; un autre passage transpose cette symbolique du plan du macrocosme à celui du microcosme : « l'âme de l'homme qui régit son corps et les forces de celui-ci est l'âme individuelle ; elle est l'enfant de son corps physique qui est par rapport à elle mère ; son père est l'esprit divin ; c'est pourquoi elle dit dans ses oraisons extatiques : « Notre Seigneur et Seigneur de nos Pères d'en haut et de nos Mères d'en bas » (I, 602. Cf. aussi NYBERG, *Introduction*, p. 87) Symbolique semblable chez Nāṣir-i-Ḫosraw, *Rūšanāʾi nāme*, éd. Ethé, *Z. D. M. G.*, XXXIV, 1880, pp. 436-439. Voir aussi le commentaire de R. A. NICHOLSON sur Jalāl ad-Din Rūmī, *Mäṯnäwī*, I, 2 : *äz näfirām mard u-zān nālide änd* (*Gibb Memorial*, N. S., IV, p. 10).

(3) *At-Tadbirāt al-ilāhiyya* (même édition, 134, 4).

(4) Le mérite d'avoir signalé ce texte (d'après un manuscrit de l'Escorial) revient à M. ASIN PALACIOS, *La Espiritualidad...*, III, 254, n. 3 (aussi dans ms. Paris arabe, 1331, fol. 5). C'est un développement du célèbre *ḥadīṯ* « néoplatonicien » (la première chose que créa Allah fut le ʿ*aql*...).

supérieur (le Verbe) et produit l'Ame à laquelle il s'unit maritalement *(tazawwaj)* ; de leur étreinte est issue la Matière *(hāyūlā)* et la multiplicité se trouve ainsi formée (en vertu de ce principe grammatical : pour faire un pluriel, il faut au moins trois). L'Intellect est dès lors le premier créé *(mubdaʿ)*, l'Ame, la première *passive*, et la matière, la première engendrée. Dans l'ordre numérique (où après dix il n'y a que recommencement), premier, le Verbe, deuxième, l'Intellect, troisième, l'Ame, quatrième, la matière, cinquième, la nature, sixième, le corps, septième, les sphères, huitième, les quatre éléments, neuvième, ce qui naît de ces derniers, dixième, l'homme.

D'autre part, Ibn al-ʿArabī expose dans les *Futūḥāt* (III, 141 sq.) que sur les différents plans d'existence, noms divins, entités idéales et êtres sensibles, seule la dyade donne naissance à un nouveau terme, *à condition cependant que ses deux membres soient accouplés et reliés ensemble par un troisième* (1).

Il semble difficile d'échapper à la conclusion que nous tenons dans ces textes le noyau de la théorie cosmologique de Juda b. Nissim qu'il a développé selon les exigences propres de sa pensée (2).

(1) أن الاحد لا يكون عنه شيء البتة وان اول الاعداد انما هو الاثنان ولا يكون عن الاثنين شيء اصلا ما لم يكن ثالث يزوجهما ويربط بعضها ببعض ويكون هو الجامع لهما فحينئذ يتكون عنهما ما يكون هذان الاثنان عليه اما ان يكونا من الاسماء الالاهية واما من الاكوان المعنوية او المحسوسة اى شيء كان فلا بد ان يكون الامر على ما ذكرناه

(2) Il ne faudrait pas passer entièrement sous silence le vieux commentateur du *S. Y.*, Sabbataï Donnolo, qui rattache aux trois lettres *alef*, *mem*, *šīn* et leurs combinaisons un développement intéressant sur l'universalité des principes mâle et femelle dans le monde, depuis les astres jusqu'aux plantes. Il esquisse aussi une théorie curieuse sur la manière dont l'esprit et l'air, l'eau et la terre, le feu et le ciel, qui correspondent aux trois lettres en question, s'engendrent mutuellement (*Ḥakmōnī*, éd. D. Castelli, *Il commento di Sabbatai Donnolo sul libro della creazione*, Florence, 1880, pp. 45-47). Mais on ne décèle nulle trace chez cet auteur du symbolisme philosophique qui sert de charpente à la cosmologie de Juda b. Nissim.

Je citerai pour mémoire seulement Jābir, *Muḫtār Rasā'il*, p. 545 où la nature est issue d'une sorte d'union maritale *(šibh nikāḥ)* de la Substance Première avec la première trace de sa perfection. Dans son contexte, cette spéculation fait partie d'un ensemble d'inspiration manichéenne dont aucun détail ne concorde avec la doctrine de Juda b. Nissim. Il faut noter, enfin, que cette dernière doctrine n'offre aucune espèce de ressemblance avec la théorie des mondes mâles et femelles, telle qu'elle est développée dans le *Zōhar* ; cf. G. Scholem, *Tarbiz*, III, 40-41.

Il est également inutile d'insister ici sur le schéma général des émanations, qui est un lieu commun du néoplatonisme arabe. M. Nyberg écrit avec raison (*Kleinere Schriften*, introduction, p. 145) : « Das Schema Gott — *al-ʿaql al-awwal* — *al-nafs al-kullīja* — *al-ṭabīʿa* — *al-hājūlā* — *al-gism* — *al-falak* ist im Islam bekanntlich von den lauteren Brüdern auf neu-platonischer Grundlage fest ausgebildet worden und ist dann in verschiedene andere Systembildungen hineingewandert », à cette réserve près que le rôle des « Frères » n'a pas tant consisté à former qu'à vulgariser cette cosmologie en l'adaptant aux besoins de la propagande ismaélienne (cf. *Théologie d'Aristote*, éd. Dieterici, p. 3). Le concept de syzygie n'intervient pas dans des textes cosmologiques importants comme *RIṢ*, III, 189 et *Risāla Jāmiʿa*, I, 635-6. La nomenclature des échelons d'émanation comporte diverses variantes qui importent peu ici. Dans la littérature judéo-arabe, on peut renvoyer à titre d'exemple à *K. Maʿānī an-nafs*, éd. I. Goldziher, Berlin, 1907, pp. 53-55, 59, et *Bustān al-ʿuqūl (Bustan al-Ukul)*, édition citée, p. 25.

Un autre rapprochement contribuera peut-être à éclaircir la doctrine assez obscure chez Juda b. Nissim du mélange de l'actif et du passif. Il a aussi l'intérêt de nous fournir un spécimen de l'union intime des spéculations philosophiques et astrologiques, tellement caractéristique de la méthode du *Uns al-ġarīb*, chez une des plus grandes autorités de la science des astres au moyen âge.

Voici ce que l'astrologue Abū Ma'šar enseigne au sujet du corps des astres (1) :

« ... la substance du corps des astres n'est point tirée de l'un des éléments de ce monde ni formée par la combinaison de plusieurs de ces éléments... [s'il en était ainsi, elle serait soumise aux mêmes altérations que la nature élémentaire ; donc] ... la substance des sphères célestes, aussi bien que des corps stellaires, consiste en une certaine cinquième essence ». Ces corps n'ont pas d'autre qualité que leur forme. Ce sont des corps sphériques, transparents, perpétuellement animés de mouvement naturel. Nous concevons que la cause nécessaire de leurs mouvements est la suivante : Que le mouvement de l'espèce supérieure agisse sur les natures inférieures en les mélangeant ; ce mélange est, en effet, indispensable à toute génération. C'est pourquoi le Philosophe a regardé le monde inférieur comme lié par une sorte de nécessité au monde supérieur qui, en tournant de mouvement naturel, entraîne l'autre monde. En effet, le monde supérieur qui enveloppe perpétuellement le monde inférieur et qui entraîne dans son mouvement ce monde qui lui est attaché, en agite les matières, *en mêle les actes et les passions qui sont les causes de toutes les générations.* »

Et cette doctrine s'apparente incontestablement à celle que Šahrastānī rapporte au nom des « Sabéens » *aṣḥāb ar-rūḥāniyyāt* :

« Les entités intermédiaires sont les causes intermédiaires de la création et de la réalisation des choses, ainsi que de leur transformation d'un état en un autre et de l'acheminement des créatures à partir de leur principe vers leur perfection. Les entités spirituelles puisent la force dans la majesté divine sacrée et épanchent l'émanation sur les êtres inférieurs. Certaines d'entre elles gouvernent les sept planètes dans leurs sphères, qui sont les résidences *(hayākil)* de ces entités spirituelles. Chacune d'elles a une résidence et à chaque résidence correspond une sphère. L'entité spirituelle

(1) Analyse de P. DUHEM, *Le système du monde...*, t. II, p. 371.

est dans le même rapport avec la résidence qui lui est propre que l'esprit avec le corps. Elle en est le maître, la dirige et lui imprime le mouvement circulaire. Les Sabéens appelaient ces résidences « maîtres » *(arbāb)* et, le plus souvent, « pères » ; les éléments, ils les appelaient « mères ». L'action exercée par les entités spirituelles sur leurs résidences consiste à leur imprimer un mouvement déterminé afin que de ces mouvements résultent les « passions » *(infi'ālāt)* subies par les natures et les éléments. Ainsi se produisent des compositions et des mélanges dans les composés... » (1).

*B.* Concurremment avec le jeu des actions et des passions, Juda b. Nissim perçoit dans les échelons qui conduisent du monde de l'Intellect vers les niveaux moins élevés de l'intelligible, ainsi que vers l'âme humaine, un autre dynamisme, celui de l'aspiration ou du désir que l'inférieur éprouve à l'égard du supérieur.

Pour la commodité de l'exposé, nous étudierons cette question dès maintenant quoique par un de ses aspects elle ressortisse à la psychologie plutôt qu'à la spéculation cosmologique.

On reconnaît aisément que les méditations de Juda b. Nissim sur l'aspiration universelle de l'inférieur au supérieur font partie du vaste courant d'idées jailli de la théorie de la motion par désir chez Aristote. Il importe de suivre les spéculations suscitées par cette doctrine à travers la philosophie grecque et sa continuation arabe (2).

Le ressort de l'évolution doctrinale conduisant aux spéculations médiévales que nous avons à considérer est l'interprétation plus métaphysique que physique des données aristotéliciennes initiales chez les commenta-

(1) Ed. Cureton, p. 204, cf. p. 249 (Ḥarraniens). On pourrait songer à rapprocher les spéculations de Juda b. Nissim concernant les couples actif-passif actionnés par une troisième entité de celles de la Kabbale sur les *sefirōt* opposées : *Da'at* entre *Ḥokmāh* et *Bīnāh*, *Tif'eret* entre *Ḥesed* et *Gebūrāh*, *Yesōd* entre *Neṣaḥ* et *Hōd* (cf. l'exposé de la doctrine dans le *Pardés Rimmōnīm* de Moïse Cordovero, somme classique de la Kabbale ancienne, livre I, 2-4 et livre IX, et JOEL, *Die Religionsphilosophie des Sohar*, pp. 273-275). Il se peut que la Kabbale ait, ici encore, stimulé les réflexions de notre auteur qui se meuvent pourtant sur un plan tout différent. Ici nous avons une cosmologie philosophique, alors que le jeu compliqué de symboles auquel se livrent les Kabbalistes cherche à exprimer la dialectique de la vie intérieure de la Divinité, oscillant entre la Rigueur et la Miséricorde, et à donner par là la solution du problème du mal auquel le déterminisme astral de Juda b. Nissim apporte une tout autre réponse.

(2) La question est traitée notamment par Cl. BAEUMKER, *Das Problem der Materie...*, p. 263 ; E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, II[3], p. 275, n. 3 ; W. D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, III, p. 372 sq. Nous pourrions nous borner à renvoyer à ces études et à quelques autres qui vont être citées, mais pour bien situer les textes arabes et arabo-juifs, il nous semble indispensable d'alléguer aussi les principaux textes grecs, dans la mesure de nos faibles connaissances dans ce domaine.

teurs de l'antiquité décadente, à commencer d'ailleurs, à peine le maître disparu, par Théophraste (1).

Les développements des commentateurs se rattachent à un passage de la *Physique* (I, 9, 192*a*, trad. H. Carteron) :

« La cause coefficiente qui subsiste sous la forme des choses engendrées est comme une mère ; l'autre partie de la contrariété paraîtra souvent, eu égard à sa malfaisance, ne pas être du tout. Etant donné, en effet, un terme divin, bon, désirable, il y a, dirons-nous, d'un côté une chose qui lui est contraire ; de l'autre ce qui est constitué de telle sorte que, par sa propre nature, il tende vers cet être et le désire... Mais le sujet du désir, c'est la matière, comme une femelle désire le mâle et le laid le beau ».

Ce que Themistius (éd. L. Spengel, t. I, p. 155) paraphrase ainsi : « étant susceptible de recevoir la privation et de posséder en puissance, la matière est trop faible pour retenir toujours les formes auxquelles elle participe. Comment donc participe-t-elle ? C'est qu'elle tend vers la vie et désire le bien ; j'entends par bien et par désir la première forme, la première cause vers laquelle tout incline, à laquelle tout s'efforce de se rendre semblable, dans la mesure de ses moyens ».

Simplicius (éd Diels, *Comm. in Ar. Gr.*, IX, 248-251) explique le texte d'Aristote dans le même esprit, en accentuant encore ce que l'interprétation de Thémistius avait déjà de théologique ; il insiste d'une façon particulière sur l'idée de la ὁμοίωσις des êtres dont se compose l'univers à la Première Forme, appelée aussi Intellect ou Première Cause ; cette assimilation est leur perfection propre.

Quant à Jean Philopon (éd. Vitelli, *Comm. in Ar. Gr.*, XVI, 186 sq.) ; il diffère de ses prédécesseurs sur un point ; d'après lui, « divin, bon et désirable » dans le texte d'Aristote ne se réfère point au Premier Etre, car celui-ci n'a pas de contraire, mais à la « forme résidant dans la matière » (εἶδος ἔνυλον).

(1) A admettre l'exégèse de W. JAEGER, c'est déjà dans la pensée propre du Stagirite que Dieu constituerait le terme de la finalité du monde ; voir *Aristotle*, Oxford, 1948, p. 143 sq. (passage un peu modifié par rapport à la première édition, en allemand, *Aristoteles*, Berlin, 1923, p. 155, n. 2) : « The early doctrine that the stars have conscious wills must not be confused with the view that God, as the final cause, moves the world by means of the desire with which all things strive towards him. The latter involves neither that the matter is an independent principle of action which strives towards Form, nor that all things including the inorganic world possess souls. According to Aristotle every thing seeks to perform its function perfectly and that is its good (καλόν). Because of this it is connected with everything else (cf. *Metaph.*, Λ, 10, 1075 a 16 ' all things are ordered together somehow '). The connexion of all things with each other is the order (τάξις) of the world, whose 'end' is God, the most perfect being. Thus every thing seeks God in so far as it realises its own end ».

Nous n'avons pas à nous étendre ici sur le célèbre passage de la *Métaphysique* (Λ 7, 1072*a* 26-*b* 14), sur lequel les commentateurs compétents fournissent tous les renseignements nécessaires.

La doctrine de l'aspiration prend un très grand relief dans la pensée de Théophraste (1) chez qui se trouve aussi le point de départ de la conception d'après laquelle le mouvement circulaire des corps célestes résulte précisément de leur aspiration vers leur principe moteur (2). Cette idée est reprise par Plotin, mais le morceau en question n'ayant pas passé dans la *Théologie d'Aristote*, j'ignore si les Arabes l'ont directement connu (3).

En revanche, un texte de ce célèbre document, fort infidèle d'ailleurs à son original plotinien, aussi bien dans les quelques lignes qui nous intéressent présentement qu'en ce qui précède immédiatement, renferme la spéculation sur le mouvement par le désir qui porte le sujet à se rendre semblable à l'objet désiré :

« Tout mobile a un terme vers lequel il se meut ; autrement il ne se mouvrait point. Le mobile ne se meut que par *désir* de la chose dont il est

(1) Ce sur quoi W. D. Ross attire précisément l'attention dans son commentaire sur *Métaph.*, 1072. Voir en outre son édition (avec F.-H. Fobes) des fragments de la *Métaphysique* de Théophraste (*Theophrastus' Metaphysics*, Oxford, 1929, trad. française J. Tricot, Paris, 1948).

(2) Théophraste, éd. citée, II, 5, p. 6 : ἡ τοῦ ὀρεκτοῦ φύσις ἀφ' ἧς ἡ κυκλικὴ ἡ συνεχὴς καὶ ἄπαυστος, et *ibid.*, p. 6-8 où Théophraste veut que les mobiles soient animés, surtout si leur ἔφεσις les porte vers le bien : εἰ δ' ἡ ἔφεσις ἄλλως τε καὶ τοῦ ἀρίστου μετὰ τὰ ψυχῆς... ἔμψυχ' ἂν εἴη τὰ κινούμενα (cf. trad. Tricot, pp. 7-12). Voir sur tout cela le commentaire de Ross, p. 42, et les remarques importantes du P. FESTUGIÈRE, *Le sens des apories métaphysiques de Théophraste*, dans « Revue Néoscolastique », XXXIII, 1931, pp. 40-49, qui montre comment Théophraste fait passer la théorie du désir du plan physique au plan métaphysique, ce qui constitue le germe du développement que ces idées prendront dans la spéculation non seulement chrétienne (l'auteur ne s'occupe que de celle-ci), mais aussi musulmane et juive.

(3) *Enn.*, IV, 4, 16 fin, trad. E. Bréhier, p. 117 : « Voici les relations des principes entre eux ; placez le Bien au centre, l'intelligence en un cercle immobile, et l'âme en un cercle mobile, et mû par le désir ; car l'intelligence possède immédiatement le mobile et le comprend ; mais l'âme désire le bien qui est au delà de l'être. La sphère du monde possède l'âme qui désire le bien ; et elle est mue, parce qu'il est dans sa nature de désirer ; mais puisqu'elle est un corps, elle désire naturellement un être en dehors de qui elle est ; c'est pourquoi elle s'étend autour de lui, tourne, et par conséquent, se meut en cercle ». A rapprocher aussi cet autre passage des *Ennéades* (I, 7, 2, trad. p. 109, également absent de la *Théologie d'Aristote*), pris dans un traité où « c'est contre Aristote que [... Plotin] invoque le secours de la théologie aristotélicienne elle-même, avec son Dieu qui est le suprême désirable » (Bréhier, p. 107) :

« Quel rapport les choses ont-elles au Bien ? Les choses inanimées se rapportent à l'âme, et l'âme au bien lui-même, par l'intermédiaire de l'Intelligence. Tout être [inanimé] a quelque chose du Bien, parce que toute chose est en quelque manière une unité et un être ; et elle participe en outre à une forme spécifique ; tout être participe au Bien, en tant qu'il participe à ces trois choses. Il ne participe donc qu'à une image du Bien ; car l'être et l'un auxquels il participe sont des images de l'être et de l'un : et il en est de même de la forme spécifique.

A l'âme appartient la vie ; à la première âme, celle qui vient après l'Intelligence appartient une vie plus proche de la vérité ; par l'intermédiaire de l'Intelligence, elle a la forme du bien ; elle possèdera son bien, si elle tourne vers elle ses regards : mais l'intelligence vient après le Bien.

Donc l'être qui vit a pour bien la vie ; l'être qui participe à l'Intelligence a pour bien l'intelligence ; celui qui a à la fois vie et intelligence tend vers le bien de deux manières ».

Cf. ZELLER, III, 2[3], pp. 507 et 509 sq.

issu parce qu'il veut l'atteindre et *se rendre semblable* à elle. C'est en vue de cela qu'il jette son regard vers elle et ceci est nécessairement cause de mouvement » (1).

Comparé aux trois ou quatre lignes de Plotin qui lui servent de base ou plutôt de prétexte, on remarque aussitôt que l'adaptateur a emprunté à d'autres contextes (plotiniens, commentaires d'Aristote ou d'autres textes néoplatoniciens jusqu'ici indéterminés) les deux notions essentielles de *šawq* (ὄρεξις, ἔφεσις) et *tašabbuh* (ὁμοίωσις) qui ne figurent point dans le passage en question des *Ennéades* (2).

Un texte important sur le désir nous a été conservé par Šahrastānī, parmi les « sentences du Maître grec » (3) :

« Le Créateur est infini. Cela ne doit pas s'entendre dans ce sens qu'il serait un corps simple, mais sa substance est immense par la force et la puissance non par la quantité et la dimension. L'Etre Premier n'a ni forme, ni configuration (4), ni figure. C'est pourquoi il est objet de dilection *(maḥbūb)* et d'amour *(ma'šūq)*, désiré *(yaštāquh)* par les formes supérieures et inférieures. Les formes de toutes les choses le désirent parce qu'il est leur créateur qui les a revêtues par sa libéralité de la figure de l'existence. Il est éternel, permanent dans son état, ne change point. L'amant aspire à arriver jusqu'à lui et à être avec lui. Le premier objet d'amour a beaucoup d'amants ; il épanche sur eux tous de sa lumière sans en être tant soit peu diminué parce qu'il est stable, subsistant en lui-même, immuable[...]. Le désir du premier Intellect à l'égard du Créateur est plus intense que le

(1) Ed. Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, Leipzig, 1882, p. 112, 1-4. La source est *Enn.*, V, 1, 6, 15-19 (Bréhier, p. 22) : « ... pour tout mobile, il faut assigner un terme vers quoi il se meut ; comme il n'y a rien de pareil pour l'Un, posons qu'il ne se meut pas, mais que si une chose vient après lui, elle ne peut venir à l'existence que s'il est éternellement tourné vers lui-même ».

(2) Ces remarques lexicales (qui importent cependant beaucoup pour le fond du problème) resteront superficielles aussi longtemps que nous ne possèderons pas un assez grand nombre de vocabulaires comparés gréco-arabes rigoureusement établis (celui de Mlle A.-M. Goichon, *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sīnâ*, Paris, 1939 est méritoire et utile, mais ne répond pas aux exigences critiques entre autres parce qu'il confronte des textes arabes non traduits à des textes grecs) ; la tâche la plus urgente serait le dépouillement de la *Théologie d'Aristote* et du *Liber de Causis* dont le §§ 22 (pp. 100-101, dérivé de Στοιχείωσις § 134) intéresse la question qui nous occupe. Là c'est ἐφίεται qui correspond au verbe arabe *ištāqa*.

(3) *Milal*, p. 336 sq. La source grecque remaniée, comme les textes de Plotin et de Proclus dans la *Théologie* et le *de Causis*, n'a pas été identifiée à ma connaissance. De toute façon, ces sentences relèvent du même genre littéraire que les deux ouvrages précédents et Šahrastānī a dû les prendre dans un document qui n'est guère moins ancien que la *Théologie*.

Cf. maintenant l'étude de Fr. Rosenthal indiquée à la fin du chap. II.

(4) *ḥilya* ; correspond à μορφή, comme l'a établi Fr. Rosenthal, étude citée, p. 470.

désir éprouvé par les autres choses parce que toutes les choses sont inférieures à l'Intellect. Et lorsque l'Intellect désire [Dieu], il ne dit pas « pourquoi je désire l'Etre Premier », car l'amour n'a pas de raison. Par contre la discursion qui est propre à l'âme scrute ce problème et dit : « l'Etre Premier est le véritable Créateur qui n'a point de forme, mais crée les formes. Ces dernières ont toutes besoin de lui et le désirent ».

Dans son opuscule *Tajrīd risālat ad-daʿāwī al-qalbiyya* (1), Fārābī part de la théorie de la « cinquième essence » pour exposer la doctrine du désir :

« La sphère incline par nécessité de sa nature au mouvement circulaire ; sa nature est une cinquième nature, ni chaude ni froide, ni grave ni légère ; elle n'admet pas de déviation (du mouvement circulaire) ; son mouvement est psychique, non physique, qui n'obéit point à une impulsion d'ordre concupiscible ou irascible, mais au *désir de se rendre semblable* aux principes intelligibles séparés ».

Toutes les sphères ne peuvent pas avoir le même objet de désir ; elles participent néanmoins dans un objet d'amour qui est l'objet d'amour premier (2).

D'après le même traité (p. 2), l'Etre Premier est « le Premier Amant en même temps que le premier objet d'amour » (3).

Les « Frères » ont consacré à l'amour un traité entier de leur Encyclopédie *(fi māhiyyat al-ʿišq*, III, 260-275*)* (4). Il est d'inspiration profondément grecque, bien qu'émaillé de quelques vers d'amour célèbres de la poésie arabe ; dans les pages qui nous intéressent particulièrement ici, les rédacteurs ne font qu'amplifier la doctrine de l'aspiration et de l'assimilation à l'objet aimé.

Ils exposent dans un passage que la sagesse et la providence divines sertissent dans un ordre unique, par l'enchaînement des causes, les termes les plus distants de l'échelle des êtres. Les effets se sentent attirés *(nuzūʿ)*

(1) Imprimé à Hyderabad, 1354 h., p. 8.

(2) Cf. *Taʿliqāt*, impression d'Hyderabad, p. 14 : le moteur des mouvements circulaires (de la sphère) est « un moteur unique qui meut par amour » *(muḥarrik wāḥid ʿalā sabīl al-ʿišq)* ; sa motion est « la recherche de la perfection » *(ṭalab al-kamāl)*.

(3) Doctrine plotinienne : *Enn.*, VI, 8, 15, trad. p. 152) : Καὶ ἐράσμιον καὶ ἔρως ὁ αὐτὸς καὶ αὐτοῦ ἔρως. « [le Bien...] est à la fois objet aimé, amour et amour de soi». C'est le point de départ des innombrables spéculations mystiques et philosophiques en Islam sur l'identité de *ʿišq*, *ʿāšiq*, *maʿšūq*, qui se combinent volontiers avec celle, d'origine aristotélicienne, sur l'identité de l'acte de penser, du sujet pensant et de l'objet pensé *(ʿaql, ʿāqil, maʿqūl)* .Nous avons vu que Juda b. Nissim se référait à ces conceptions, sans autrement y insister.

(4) Il y a aussi d'autres textes que nous laissons de côté, pour faire moins long.

vers leurs causes et aspirent *(ištiyāq)* à elles ; les causes sont en revanche remplies d'affection et de compassion à l'égard de leurs effets (III, 267).

Plus loin (III, 274-275), ils tiennent ce langage :

« Les âmes des sages s'efforcent de se rendre semblables *(tašabbah)*, par leurs actes, leurs connaissances et leurs qualités morales à l'Ame Universelle de la sphère et cherchent à la rejoindre. L'Ame Universelle, à son tour, se comporte de même, car elle se rend semblable au Créateur en faisant tourner en cercle les sphères, en mouvant les astres et en conférant l'existence aux êtres soumis au devenir, agissant en tout cela par obéissance à son Seigneur, par soumission et par désir envers lui *(ištiyāq*$^{an}$ *ilayh)*. C'est pourquoi les Sages ont dit : « Dieu est le Premier Aimé ». La sphère ne tourne que par le désir qu'elle éprouve envers lui et parce qu'elle aime à demeurer le plus longtemps possible dans l'état le plus parfait (en atteignant) le plus parfait des termes et la plus éminente des fins.

Ce qui pousse l'Ame Universelle à faire tourner la sphère et à faire marcher les astres, c'est le désir qu'elle éprouve de manifester la beauté, les excellences, les délices et la joie qui se trouvent dans le monde des esprits, que la langue ne saurait décrire sinon imparfaitement.

Le beau, l'excellent et le bien (dont il s'agit) viennent entièrement de l'émanation de Dieu et de l'irradiation de Sa lumière sur la Raison Universelle et, de là, sur l'Ame Universelle d'où elle passe sur la matière. (Le flux émané parvenu à ce point) est la forme qu'aperçoivent les âmes individuelles dans le monde des corps sur l'aspect extérieur des individus et des corps qui s'y trouvent depuis l'enveloppe de la sphère jusqu'au centre de la terre » (1).

En paraphrasant le texte de la *Métaphysique*, Ibn Sīnā reprend les spéculations de Fārābī : il parle donc de l'attirance vers le Principe Premier qui provoque l'incessant mouvement des astres ; il explique la diversité des mouvements astraux par la diversité des objets d'amour et de désir des corps célestes ; il enseigne que la matière désire la forme, et aussi qu'en

(1) D'après ce passage, l'échelle de l'émanation (donc, inversement, celle de l'aspiration) se construirait ainsi (de bas en haut) : matière, forme, Ame Universelle, Raison Universelle, Dieu. Mais en réalité, le schéma est plus compliqué, car d'après la fin du morceau, il faut poser tout en bas les corps (donc les matières individuelles) informés et les âmes individuelles d'où s'ensuit que la matière qui reçoit directement l'influx de l'Ame Universelle est la Matière Universelle. Nous retrouvons en définitive la distinction, que Juda b. Nissim traduit par l'emploi des deux termes différents *mādda* et *hāyūlā*, pour désigner la matière individuelle et la Matière Universelle.

chaque être existant il y a un amour inné pour sa perfection (propre) ; le Premier, dit-il encore, est objet d'amour pour les âmes remplies du divin *(muta'alliha )* ; il affirme enfin que la Première Cause est pour soi-même le plus éminent sujet et en même temps objet d'amour (1). Dans un petit traité spécialement consacré à ce thème (2), Ibn Sīnā montre, en infléchissant la doctrine dans un sens mystique, comment l'amour se manifeste à tous les étages de l'Univers (3).

Ibn Rušd est sobre, peut-être même réticent, sur l'amour ontologique. Comme le *Tahāfut* de Ġazālī ne parle pas de la théorie du mouvement par le désir et du symbolisme amoureux qui s'y rattache, il n'y a rien sur ce sujet dans le *Tahāfut at-Tahāfut* (pas plus que chez Ibn Ṭufayl) (4). Le Grand Commentaire sur la *Métaphysique* explique naturellement les textes afférents d'Aristote, mais d'une façon assez sèche et en évitant le terme *'išq* (5).

En confrontant ces textes avec la doctrine de Juda b. Nissim, on constate que celui-ci met l'accent sur un point qui ne se dégage pas aussi clairement des spéculations de ses prédécesseurs, encore qu'il soit assez dans la logique de la théorie de l'amour ontologique en général. L'aspiration ne s'exerce pas seulement, selon notre auteur, du degré inférieur au degré immédiatement supérieur, mais l'aspiration qui porte le Premier Intellect vers le

(1) Voir *Najāt*, Le Caire, 1331 h., pp. 401 et 429 sq., ainsi que les textes du *Šifā'* reproduits *ap.* GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Paris, 1938, n° 345, p. 168 sq., n° 361, p. 171 ; n° 432, p. 223 ; n° 433, p. 224 et *Vocabulaire...*, pp. 14, 15, 19. — La doctrine d'Ibn Sīnā est de nouveau condensée dans deux pages du *Mabāḥiṯ al-mašriqiyya* de Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī, Hyderabad, 1343 h., II, 429 sq. : la perfection, dit-il notamment, est selon Ibn Sīnā, *ma'šūq* de l'âme.

(2) *Risāla fī l-'išq*, édité et analysé par M. A. F. MEHREN, *Traités mystiques...*, fasc. III, Leyde, 1894, texte arabe, pp. 1-23, texte français, pp. 1-15 (aussi dans *Jāmi' al-badā'i'*, Le Caire, 1335 /1927, pp. 68-91) ; cf. E. L. FACKENHEIM, *Ibn Sina. A Treatise on Love*, dans « Mediaeval Studies », Toronto, vol. VII, 1945, pp. 208-228 et L. GARDET, *La pensée religieuse...*, pp. 167-174.

(3) Serait à comparer aussi le texte obscur de *Fuṣūṣ*, § 23, p. 71 (HORTEN, *Ringsteine*, p. 193). L'écrit ismaélien *Rawzat ul-Taslīm*, analysé par IVANOW (*loc. laud.*, p. 537 sq.) semble reprendre la doctrine vulgarisée par les « Frères ».

(4) La doctrine avicennienne est en revanche résumée dans *Maqāṣid al-falāsifa*, Le Caire, 1355 /1936, IIe partie, *Ilāhiyyāt*, pp. 113-125.

(5) *Tafsīr mā ba'd aṭ-Ṭabī'at*, éd. M. Bouyges, vol. III, Beyrouth, 1948, pp. 1592-1606. Le Commentateur dit simplement (1599, 8) que le Premier Moteur meut « comme meut [l'objet] convoité et agréable *(al-muštahā wal-laḏīḏ)* et que « le principe de ce mouvement n'est ni l'imagination ni la sensation, mais la représentation par l'intellect et le désir *(šawq)* qui imprime le mouvement au corps en question » (1600, 2-3). Voir sur ce point l'étude de Francis J. CARMODY, *The Planetary Theory of Ibn Rushd*, *Osiris*, X, 1952, pp. 556-586, notamment le paragraphe *Desiderium*, pp. 578-582. Pour la terminologie, il n'est pas sans intérêt d'observer que dans la version arabe de la *Métaphysique* commentée par Ibn Rušd ἐρώμενον est rendu par *maḥbūb* (1599, 4, comm. 1606, 7) ; la seconde version, reproduite par l'éditeur au bas de la p. 1599 q, le rend par *ma'šūq*. Vu la nuance nettement passionnelle de *'išq* en arabe et aussi le médiocre enthousiasme d'Ibn Rušd pour la métaphysique avicennienne, l'absence de *ma'šūq* dans son commentaire n'est peut-être pas causée uniquement par la terminologie de la version utilisée.

Dieu inconnu fait que les degrés d'être inférieurs participent aussi à cet élan. Peut-on admettre que Juda b. Nissim a assez profondément repensé la tradition philosophique pour apporter une précision nouvelle, peut-être même un développement original à ce qui était pourtant implicitement contenu dans les réflexions de Fārābī et d'Ibn Sīnā (1) et qui se trouve d'ailleurs explicitement chez Plotin dans un contexte à la vérité différent (2).

Cette originalité s'avère assez réduite eu égard à quelques textes de philosophes juifs.

Ainsi la façon dont Ibn Gabirol expose la doctrine du désir de l'inférieur au supérieur ne diffère guère quant au fond de l'enseignement de notre auteur (3).

Et si plusieurs autres penseurs juifs ne vont pas au delà de ce qu'on peut lire chez les philosophes musulmans (4), une page des *Mar'ōt Elōhīm*, ouvrage d'exégèse philosophique déjà mentionné de Ḥanōk b. Salomon, est en revanche tout près des vues de Juda b. Nissim. Dans ce morceau, les réminiscences des assertions classiques de la philosophie d'école péripatético-néoplatonicienne sont habilement combinées avec la théorie de l'aspiration, mouvement qui tend à joindre, à travers les degrés intermédiaires, les échelons les moins élevés de l'Univers au degré suprême de l'être. Dans le contexte, il s'agit d'un commentaire du *Trishagion*, interprété comme symbole des trois mondes en lesquels se divise, selon cet

(1) Ils enseignent en effet que l'objet terminal du désir de tout être est l'Etre Premier ; les buts apparents et immédiats du désir ne sont dès lors que les étapes d'approche de cette fin dernière. Voir en particulier, *Najāt*, p. 432 sqq. ; p. 434 : « les mouvements ne se dirigent pas vers l'objet désiré lui-même ; ce sont des mouvements vers quelque chose qui est sur la route y conduisant, le plus près possible de lui ».

(2) En parlant, non pas de l'aspiration, mais de la participation de tous les êtres inférieurs à la réalité suprême et à vrai dire unique, PLOTIN s'exprime ainsi (*Enn.*, VI, 5, 4, 17-19, trad., p. 202, c'est nous qui soulignons) ; « Si l'on objectait que, après l'Un, il y a un autre être, remarquons que cet être est simultané à l'Un, qu'il est autour de lui et qu'il se rapporte à lui ; il est comme son produit et en contact avec lui ; *si bien que ce qui participe à cet être postérieur à l'Un participe aussi à l'Un* ».

(3) Voir notamment *Fons Vitae*, V, 32, p. 316 (« ... omne quod est appetit moueri ut assequatur aliquid bonitatis primi esse » ; « motus omnis rei non est nisi propter bonitatem, quae unus est » ; « ... omnia appetunt unitatem »), tout le chap. XXXIV (pp. 319-320) et cf. III, 55 (p. 201, 6).

(4) Pour Maïmonide, voir *Guide*, II, 4 où nous retenons seulement ce passage (traduction un peu modifiée de Munk p. 54) : « il s'ensuit de là que la sphère a le désir de ce qu'elle s'est représenté, à savoir de l'objet aimé qui est Dieu... C'est à ce point de vue qu'on a dit que Dieu met en mouvement la sphère, c'est-à-dire que la sphère désire se rendre semblable à l'objet de sa perception... »

On peut rappeler aussi la page de SAMUEL Ibn TIBBON (*Ma'amar yiqqāwū ha-mayim*, Presbourg, 1837, p. 168) sur le désir ontologique grâce auquel l'activité divine s'exerce dans le monde céleste comme ici-bas. Par contre, c'est *en Dieu* que LEVI b. GERSON place le désir dont l'objet est « l'ordre rationnel qui est l'univers », et, par imitation, dans les Intelligences qui collaborent ainsi, chacune pour sa part, au maintien de cet ordre (*Commentaire sur le Pentateuque*, fol. 13 b-c). Les concepts d'ὄρεξις et de ὁμοίωσις sont ici nettement détournés de leur sens originel au profit de cet ordre rationnel préformé dans la pensée divine et dont le monde est la réalisation, idée qui est une de celles auxquelles ce philosophe tient le plus.

auteur, comme selon beaucoup d'autres (voir ci-après), l'ensemble des choses existantes.

« Le mouvement de tout mobile tend vers l'Un, et l'Un est le Bien. Ainsi, le mouvement de tout être matériel ne s'effectue qu'en vue de la forme ; or celle-ci est la trace *(rōšem)* de l'Un. Le mouvement circulaire n'ayant pas de contraire et étant particulier au cinquième corps, celui-ci accomplit ce mouvement, qui a en soi son point de départ et son point d'aboutissement, non pour rechercher ce qui lui convient ni pour fuir ce qui lui est contraire. Par conséquent, à la représentation (1) qui précède ce mouvement, je veux dire le circulaire, se joint un immense désir de se rendre semblable à l'Un qui est l'Intelligence séparée. Celle-ci, quoiqu'elle n'ait pas de mouvement, n'étant ni corps ni force résidant dans un corps, éprouve le désir de se rendre semblable à l'Un parfait qui est Dieu. De même que le monde intermédiaire — c'est-à-dire les Intelligences dites Chérubins — éprouve un très grand désir de s'unir au monde supérieur, ainsi le monde de l'Intellect, proportionnellement à la supériorité qu'il a sur le monde intermédiaire, éprouve plus fortement le désir de s'unir à la Lumière parfaite et à l'Un véritable qui est Dieu. Le monde des éléments ne possède pas d'âme ni de représentation ; le principe de son mouvement est pourtant de s'unir au monde des sphères. *De la sorte ces trois mondes ont tous le désir de s'unir à l'Un parfait.* Voilà pourquoi l'Écriture porte [la] triple [acclamation] « Saint », correspondant aux trois mondes »(2).

En faisant du Cantique des Cantiques l'expression symbolique du désir de l'âme pour l'intellect, Juda b. Nissim ne fait qu'adopter, en l'accommodant un peu à son système, une opinion constante de l'exégèse philosophique juive des XIIIe et XIVe siècles, à la suite de Maïmonide (3).

*C.* Le schéma des trois mondes, tels que l'établit Juda b. Nissim, est d'un type fort commun au moyen âge : division de l'Univers en trois parties, monde des êtres incorporels, monde des corps célestes, monde sublunaire. Il demeure entendu que Dieu reste en dehors de ce schéma auquel il est supérieur.

(1) « Nous désirons parce que nous nous représentons le désirable » (*Métaph.*, 1072 a, 29).

(2) Ms. hébreu 185 de la Bibliothèque nationale de Paris, fol. 70-70v°.

(3) Nous pouvons nous dispenser de fournir des détails sur cette question ; on les trouve dans la monographie ancienne de S. SALFELD, *Das Hohelied bei den jüdischen Erklärern des Mittelalters*, dans « Magazin für die Wissenschaft des Judentums », V-VI, 1878/9 (aussi en volume), notamment VI, 23-38, et dans l'étude récente de M. A. S. HALKIN, *Ibn 'Aknins Commentary on the Song of Songs*, dans « Alexander Marx Jubilee Volume », New York, 1950, aux pages 394 sqq.

Les spéculations gréco-arabes et juives sur les « mondes » mériteraient une monographie (1). Nous ne pouvons donner ici qu'un choix classé de matériaux propres à situer la doctrine de Juda b. Nissim.

On peut tirer de la *Théologie d'Aristote* une division de l'Univers en trois mondes, mais il faut avouer, sous réserve d'un examen plus approfondi, que l'emploi fort imprécis que cette compilation fait du terme *ʿālam* autoriserait aussi bien la construction d'autres schémas (2).

Fārābī offre plutôt des schémas quadripartites (3).

La tripartition est en revanche assez nette chez Ibn Sīnā (4) et Ibn Gabirol (5), peut-être chez les Ismaéliens (6).

Au XIIe siècle, nous la retrouvons chez Abraham Ibn ʿEzra (7),

(1) L'esquisse de Tj. de Boer (article *ʿĀlam*, dans le « Supplément de l'Encyclopédie de l'Islam ») renferme beaucoup de données utiles, mais l'ensemble serait à reprendre. La question des antécédents antiques, qui relève de la compétence de l'helléniste, n'a pas été, à ma connaissance, traitée de façon méthodique. Voir F. Cumont, *Jupiter summus exsuperantissimus*, dans « Archiv für Religionswissenschaft », IX, 1906, notamment pp. 330-331, et W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien*, Göttingen, 1915, pp. 29-30. — Les observations de P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, II, 148, n. 2, montrent la polyvalence et l'imprécision du terme *ʿālam* par rapport aux sources grecques et à l'intérieur même des textes arabes non traduits ou adaptés directement du grec.

(2) Outre Massignon, *Passion*, p. 631 et de Boer, voir surtout Kraus, *loc. laud.*

(3) Voir A. J. Wensinck, *On the Relation between Ghazali's Cosmology and his Mysticism*, Amsterdam, 1933, p. 5 (187 des *Mededeelingen* de l'Académie des Sciences, Afd. Letterkunde, 75, sér. A., n° 26). Le même schéma semble prévaloir chez Ibn al-ʿArabī, *Futūḥāt*, I, 63, 133 sq., qui repense les données empruntées à ses prédécesseurs dans la perspective de sa théosophie.

(4) *Risāla fi maʿrifat an-nafs an-nāṭiqa wà aḥwālhā*, éd. Muhammad Ṯābit al-Fandī, *Mašriq*, 1934, notamment pp. 332-336 (mondes de l'intellect, de l'âme et du corps). Tripartition aussi dans les *Fuṣūṣ*, § 13, Dieterici, p. 69 (*rubūbiyya, amr, ḫalq*, vocabulaire influencé par la *Théologie d'Aristote*).

(5) « Saeculum naturae » (sans doute *ʿālam aṭ-ṭabīʿa* ou *ḫalq*), *Fons Vitae*, II, 6, p. 36, 2 ; « saeculum intelligentiae *(ʿālam al-ʿaql)*, V, 43, p. 337, 22 ; « saeculum deitatis » *(ʿālam ar-rubūbiyya)*, *ibid.*, p. 338, 6.

(6) Voir Stanislas Guyard, *op. laud.*, p. 55 /184 : « Il y a trois mondes existants : 1° le monde des sens et de l'imagination, soumis à l'influence des cieux tournants et dominé par les forces de la nature et des éléments ; 2° le monde de la Raison [universelle] angélique, spirituel, qui s'élève au-dessus de l'influence des sphères tournantes et des incertitudes de la compréhension humaine ; 3° le monde universel, divin, qui s'élève au-dessus du monde de la raison, puisque c'est lui qui les gouverne et les produit tous deux (ou bien « qui ne leur ressemble pas ») ». Ceci se recoupe particulièrement bien avec le schéma de Juda b. Nissim ; il faut cependant prendre garde que l'original arabe du texte ne se sert pas du mot *ʿālam*, mais du terme *wujūd*, donc nous sommes ici en présence plutôt d'une spéculation sur les modes ou degrés d'être que d'un tracé cosmologique. Je ne me cache pas d'ailleurs que mon enquête sur ce point est tout à fait déficiente en ce qui concerne la littérature ismaélienne dont les connaisseurs apporteront certainement des données plus amples.

(7) Allusion à la doctrine dans le commentaire sur *Gen.*, II, 2-3, texte où le verbe *ʿāsāh* « faire » revient trois fois. Plus explicite est le commentaire (recension longue) sur *Exode*, III, 15 (trois mondes, ce bas monde, le monde intermédiaire et le monde des anges, qui ne sont pas des corps et ne résident point, comme l'âme humaine, dans un corps ; leur degré est supérieur aux opinions déficientes qu'on en peut former ; ce monde-là est tout entier gloire, parfaitement immobile, exempt de changement ; c'est par Dieu seul, et non par lui-même qu'il subsiste). Développement encore plus important dans le commentaire sur Daniel, X : « L'un qui précède le nombre est, d'une part la cause de l'ensemble des nombres, de l'autre, il est l'ensemble des nombres ; il n'augmente ni ne diminue, tout en étant la cause de toute augmentation et de diminution ; il n'est susceptible ni de multiplication ni de division, mais est la cause de l'une et de l'autre. Cet Un est *le premier monde*, par rapport aux mondes qui viennent après lui. Ce monde n'est point corporel ; il est nommé « apparition de la gloire de YHWH » (cf. *Ez.*, I, 28) ; il est exempt de tout changement de substance et de structure (? *maʿareket* ou de « position » ?) ; il est hors du temps et de l'espace ; le Nom

Gundissalinus (recouverte d'un très léger vernis chrétien) (1) et Maïmonide (2).

Aux deux siècles suivants, le schéma des trois mondes demeure assez répandu, le triple « Saint » d'Isaïe étant maintes fois pris comme son symbole scripturaire. Mais il faut maintenant distinguer son utilisation par les auteurs d'obédience philosophique (3) de celle qu'en font les Kabbalistes qui s'en servent, comme de tant d'autres conceptions philosophiques, dans un nouveau sens imposé par leur théosophie. Les auteurs, nombreux à partir du XIVe siècle, qui désirent établir une concordance plus ou moins explicite entre la philosophie et la Kabbale, brouillent volontiers les divergences entre la cosmologie philosophique et son exploitation en ésotérisme. Pour situer la pensée de Juda b. Nissim c'est précisément cette interaction de la Kabbale et de la philosophie qui nous intéresse.

Le Kabbaliste Azriel de Gérone (vers 1230), avec qui « le processus de la « platonisation » de la Kabbale gnostique a atteint son sommet » (4), a fort arbitrairement réparti les dix *sefīrōt* entre les trois mondes de l'intellect,

Glorieux se trouve en lui. Le deuxième monde, intermédiaire, renferme des âmes, véritables formes incorporelles, mais aussi des âmes innombrables pourvues d'un corps. Ces corps sont aussi comme les corps [d'ici-bas ?], mais glorieux, car aucun changement ni modification ne leur survient à raison de leur substance, mais seulement par accident, par suite de l'ordre de leur mouvement. Ce monde est nommé « Palais Saint » [réminiscence du *S. Y.* « le Palais Saint est placé au milieu »]. C'est aussi le « Ciel suprême » [*šemé ha-šāmayim*] ; là se trouvent le Trône de la Gloire, Michel et Gabriel [...]. Suivant les changements et les mouvements qui y ont lieu se produisent les actes dans ce bas monde, tantôt en bien, tantôt en mal [...]. Le troisième monde est au-dessous du firmament ; il est rempli de corps subtils et grossiers... ». Cf. D. ROSIN, *op. laud.*, p. 204 sq.

(1) *De processione mundi*, p. 53 : « Cum igitur tres principaliter sint causae secundariae, unaquaeque tamen habet mundum suum in quo operatur. Primus enim mundus, qui est ultra firmamentum, incorporeus est et incorruptibilis. Secundus, qui est a firmamento usque ad lunam, est corporeus et incorruptibilis. Tertius, qui est a luna inferius est corporeus et corruptibilis. Ita, quoniam primus mundus est insensibilis, incorruptibilis, secundus sensibilis, sed incorruptibilis, tertius profecto est sensibilis et corruptibilis. Vnde de primo mundo uere et proprie dicitur (cf. *Io*, I, 9) : « Illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum », scilicet primum. In hunc autem mundum uenimus mentis contemplatione, illuminamur in eo ueritatis cognitione, et uirtutis dilectione. Ascendit enim mens humana, et descendit bonitas diuina ; et ista ascendit contemplatione, illa descendit reuelatione. Primae causae mundus proprius non assignatur, quia ipsa ubique praeest et ubique dominatur, nec loco concluditur nec tempore terminatur. Et omnes aliae causae nihil, nisi ad nutum eius, operantur ».

(2) *Guide*, II, 11, trad., p. 95 : « ... tous les êtres en dehors du Créateur se divisent en trois classes : la première (comprend) les intelligences séparées ; la deuxième, les corps des sphères célestes... ; la troisième, ces corps qui naissent et périssent... ». On voit que Maïmonide évite d'employer le terme de « mondes ». — Mentionnons en passant le théologien karaïte Aaron b. Elie (*'Eṣ Ḥayyim*, éd. F. Delitzsch, Leipzig, 1841, pp. 66-67, 74 sq.) qui établit ainsi l'ordre des trois mondes : monde supérieur, Dieu et sa gloire, qui est la providence particulière à Israel ; monde intermédiaire, intelligences séparées, anges, providence générale déléguée aux astres ; enfin ce bas monde.

(3) Ainsi DAVID QIMḤI dans son commentaire sur *Is.*, VI, 3 : le Trishagion symbolise les trois mondes des anges et âmes, des sphères et étoiles, et notre bas monde, Dieu étant séparé de tous (cf. le texte des *Mar'ōt Elohim*, traduit ci-dessus, qui s'en inspire sans doute, et Samuel Ṣarṣa, *Miklal Yōfī*, II, 16, ms. hébreu Paris, B. N. 729, fol. 142). Voir WOLFSON, *Crescas' Critique of Aristotle*, p. 459-460.

(4) L'expression est de G. SCHOLEM, *Rēšīt ha-Qabbālāh*, Jérusalem, 1948, p. 130.

de l'âme et du corps (1). Il parle aussi de « l'ordonnance des *sefīrōt* dans le *naturé (muṭba')*, le sensible et l'intelligible ». Ces spéculations sont fort répandues dans le « Commentaire sur les Prières » de son contemporain et compatriote 'Ezra de Gérone et connues du pseudépigraphe *Midraš Šim'ōn ha-Ṣaddīq*. Un texte du *Séfer Raziel*, qui ne figure pas dans la recension courante (2), adopte la théorie des trois mondes. Isaac d'Acre reproduit fidèlement le lieu commun : monde supérieur (de l'intellect), monde intermédiaire (sphères), monde inférieur (corps composés) ; un certain Josué b. Meir Halevi (XIVe s.) distingue le monde supérieur où se trouve le trône de la Gloire avec ses serviteurs, le monde intermédiaire qui renferme les sphères, les étoiles et les âmes des justes, et le monde inférieur, celui des hommes, des animaux et des oiseaux (3).

Les spéculations sur les trois mondes ont visiblement intéressé le Kabbaliste Joseph Ibn Giqaṭilia (Chiquitilla), qui revêt volontiers ses élucubrations théosophiques d'oripeaux pris au magasin d'accessoires de la philosophie. En deux endroits de son livre *Ginnat Egōz*, il enseigne que Dieu est séparé des trois mondes (Intelligences, cieux et terre), le triple « Saint » d'Isaïe VI étant le symbole scripturaire de cette vérité (4). Dans un autre texte, ce sont les trois voyelles *ḥolam*, *šūreq* et *ḥīreq* qui symbolisent les trois mondes (5).

(1) *Pēruš 'eser sefīrōt*, éd. N. A. Goldberg, Berlin, 1850, p. 3 b. — Pour ce qui suit, nous nous appuyons surtout sur l'étude fondamentale de G. SCHOLEM, *Hitpatteḥūt tōrat ha-'ōlamōt beqabbālat ha-rišōnīm* (« Le développement de la doctrine des mondes dans l'ancienne Kabbale »), *Tarbiz*, II, 415-442 ; III, 33-66. L'objet de ce mémoire est avant tout d'élucider la formation de la théorie « classique » des « quatre mondes » dans la Kabbale. Ce que nous devons en retenir ici, c'est la relation de cette théorie avec la doctrine d'origine philosophique des trois mondes.

(2) Ainsi SCHOLEM, mais cf. 9 b, deux dernières lignes où nous avons le schéma : dix *sefīrōt*, monde intermédiaire et monde inférieur.

(3) Cf. plus spécialement *Tarbiz*, III, 63, n. 3, et pour Isaac, J. HELLER, *Encyclopaedia Judaica*, VIII, 546-8. Le Ps. ABRAHAM b. DAVID pose, il est vrai, quatre mondes, mais ce ne sont pas ceux de la Kabbale classique ; conformément à sa méthode assez cavalière de convertir les valeurs philosophiques en valeurs kabbalistiques, il superpose simplement le monde des *sefīrōt* aux trois autres : anges, sphères, bas monde (commentaire sur le *S. Y.*, fol. 31 b).

(4) *Ginnat Egōz*, Hanau, 1615, fol. 18 b sq. (contexte : spéculations sur les lettres YHW du Tétragramme) et 45 a-b. De ces textes dérive le résumé à la fin des « Neuf chapitres » (IX, 18, p. 136-137 de notre édition), copié ensuite dans *Šebilē Emunāh* de Meir Aldabi, Riva di Trento, 1559, fol. 17 b.

(5) Voir *Ša'ar ha-niqqūd*, imprimé dans le recueil *Arzé Lebanon*, Venise, 1601, fol. 33-40. Dans son *Šeqel haqōdeš*, MOISE de LEON reproduit également la division tripartite (ap. G. MARGOLIOUTH, *Jewish Quarterly Review*, ancienne série XX, 1908, p. 849) ; de même dans le *Midraš ha-ne'elam* du *Zōhar* dont il est sans doute l'auteur (cf. *Mišnat ha-Zōhar*, I, p. 387, où l'on trouve, pp. 386-390 un important aperçu de la doctrine des mondes dans la Kabbale ; il en ressort que cette doctrine est, en ce qu'elle a de propre, complètement étrangère à celle de Juda b. Nissim). Un passage au moins du *Zōhar* (*Bālāq*, III, 190 b) fait aussi état du rapprochement Trishagion-trois mondes.

Baḥya b. Ašer, vulgarisateur, dans son commentaire sur le Pentateuque et ses sermons, à la fois de l'exégèse philosophique et de la Kabbale, revient souvent sur les spéculations de cet ordre (1).

Joseph Ibn Waqār tente, ici comme ailleurs, une synthèse entre la philosophie et l'ésotérisme. Les trois mondes, intelligences, sphères, monde de la génération et de la corruption, voilà une opinion commune « des philosophes, des docteurs de la loi et d'autres » (2). Mais il rapporte aussi la répartition kabbalistique des dix *sefirōt* entre les trois mondes de l'intellect, des « vivants » et de la nature (3).

Des indications que nous venons de recueillir la conclusion se dégage aisément : la doctrine des trois mondes chez Juda b. Nissim est, quant au fond, un schéma cosmologique qui relève de la philosophie, non de la Kabbale. Mais elle représente d'autre part un certain compromis avec celle-ci dans ce sens que le premier monde est en quelque sorte au-dessus de l'univers des philosophes (position semblable, mais non identique à celle de Joseph Ibn Waqār). D'autre part cependant sa théologie négative lui interdit l'inclusion de Dieu dans quelque schéma cosmologique que ce soit, et, de ce point de vue, il se range du côté de ceux qui maintiennent la séparation de Dieu par rapport à l'ensemble des trois mondes.

Cette manière de voir le conduit à prendre à son compte une interprétation du premier verset de la Genèse extrêmement répandue dans la Kabbale, avec cette différence, à la vérité essentielle, que les Kabbalistes découvrent dans ce verset leurs dix *sefīrōt*, tandis que Juda b. Nissim y retrouve les trois mondes de la cosmologie philosophique. Autrement dit, à l'inverse des Kabbalistes, qui infléchissent souvent les doctrines ou

(1) Voir *Commentaire sur le Pentateuque*, fol. 65 d, 109 c (correspondances microcosmiques des trois mondes), 127 a (monde angélique, monde des sphères, bas monde), 149 a ; fol. 86 d, il cite une interprétation kabbalistique du mot *Amen* d'après laquelle le *nūn* dans ce vocable (qui réunit les dix *sefīrōt*) est le symbole de la *Šekīnāh* (dixième et dernière *sefira* ; « lorsque l'épanchement des bénédictions parvient au *nūn*, la bénédiction s'épand de là sur le monde des intelligences séparées et de là sur ce bas monde » ; cela suppose un schéma : monde divin *(sefīrōt)*, intelligences séparées, bas monde) ; dans son *Kad ha-qemaḥ*, s. vº *Qedūšāh*, nous avons le rapprochement Trishagion-trois mondes.

(2) Ms. Vat. 203, fol. 57.

(3) Ms. cité, fol. 73 vº où le texte est cependant altéré ; on peut le corriger à l'aide de la recension conservée dans la version hébraïque de cette partie de l'ouvrage qui se lit par exemple dans Paris, B. N. Hébreu 793, fol. 272 vº. Noter aussi que le lexique d'Ibn Waqār dont le renseignement qui précède est extrait, donne comme équivalent de *'ōlam*, *sefīrāh*, au pluriel *'olāmōt* — *sefīrōt*. Pour l'importance de la théorie des trois mondes (Dieu et les *sefīrōt*, intelligences motrices des sphères et leurs mobiles, notre bas monde) pour le système général de conciliation de la Kabbale, de la philosophie et de l'astrologie, voir *Sefarad*, X, 1950, p. 316. — La combinaison trois mondes — dix *sefīrōt* joue un grand rôle dans les spéculations de Samuel Ibn Moṭoṭ auxquelles nous nous proposons de consacrer une étude détaillée.

les termes philosophiques dans le sens de leur théosophie, notre penseur fait subir un traitement analogue à une donnée kabbalistique gauchie dans le sens philosophique (1).

(1) M. Scholem m'écrivait (lettre en allemand, le 18 août 1939) : « Isaac l'Aveugle, les Kabbalistes de Gérone, les disciples de Rabbi Salomon b. Adret et le *Ẓōhar* sont unanimes à expliquer le verset de la manière suivante : *Elōhīm* est complément d'objet ; le sujet de *bārā'* est le *deus absconditus* ; *ha-šāmayim weha-āreṣ* sont les degrés d'émanation inférieures *Tif'eret* et *Malkūt*... L'interprétation ordinaire des Kabbalistes identifie le complément *Elōhīm* avec la *sefīra Bīnāh* (la divinité se manifestant dans l'œuvre de la création), qu'ils appellent aussi volontiers *Maḥašābāh* [pensée] ». Cf. G. Scholem, *Die Geheimnisse der Schöpfung*, Berlin, 1935, p. 40 (ouvrage non consulté) et *Mišnat ha-Zōhar*, I, p. 140-141. Nous donnons une série de références, certainement très incomplètes, dont nous devons plusieurs éléments à M. Scholem :

*a)* Isaac l'Aveugle (ms. Halberstamm, 444, fol. 29, au « Jewish Theological Seminary » de New York) qui combine *Gen.*, I, 1 avec les « profondeurs » du *S. Y.*

*b)* Nahmanide sur *Gen.*, I, 1 (éd. Scholem, *Kirjath Sepher*, VI, 415) où *berēšīt* = *ḥokmāh* épanche *Elōhīm*.

*c)* *Zōhar*, I, 15 a : « Par ce principe-là *(be-rēšīt)*, l'Inconnu a créé ce Palais *(elōhīm)* » ; la suite qui ne nous intéresse pas ici, précise le mode de construction du Palais, cf. 15 b, et pour les équivalences de *Elōhīm-mère-Bīnāh*, 22 a-b.

*d)* *Zōhar*, I, 31 b, *Tosefta*, donne l'exégèse complète qui identifie chaque mot du verset avec les *sefīrōt* correspondantes (cf. aussi *Sēfer ha-Qānāh* [*ha-Pelī'āh*], Korzec, 1784, fol. 1).

*e)* Le Ps. Abraham b. David, préface au commentaire sur le *S. Y.*, éd. Vilna, 11 a, 2e col. : [le Dieu inconnu] par le principe *(Ḥokmāh)* créa *Elōhīm (Bīnāh)* ; la même interprétation un peu plus développée dans le commentaire sur les premiers chapitres de la Genèse par le même auteur (ms. hébreu Paris, 841, fol. 1 v°, 842, fol. 2) où le second manuscrit indique explicitement que le sujet de *bārā'* est *Keter 'Elyōn*, *(be)rēšīt* étant *Ḥokmāh*, *Elōhīm* = *Bīnāh*, *(ha)šāmayim* = *Tif'eret*.

*f)* *Keter šēm ṭōb* (ap. Jellinek, *Ginzé Hokmat ha-Qabbalah*, p. 41) : le *bēt* de *berēšīt* est *bēt instrumenti*, *rēšīt* étant *ḥokmāh*.

*g)* L'auteur de la glose sur les portions kabbalistiques du commentaire de Nahmanide sur le Pentateuque (Meir b. Salomon Abī Sahula ou Josué Ibn Šu'ayb, cf. Scholem, *Kirjath Sepher*, V, 265) applique la même méthode pour retrouver toutes les dix *sefīrōt* dans le premier verset de la Bible (*Bi'ūr 'al Pērūš ha-RMBN*, Varsovie, 1875, 3 b, col. 2).

*h)* Joseph Ibn Waqār, au mot *berēšit* de son lexique kabbalistique((ms.-hébreu, Paris, 793, fol. 265) rapporte, à quelques différences terminologiques près, la même exégèse.

*i)* Samuel Ibn Moṭoṭ, *Mešōbēb Netībōt*, ms. hébreu, Paris, 769, fol. 39-40 : par *Keter* et *Ḥokmāh*, le Dieu inconnu (*En Sōf* des Kabbalistes, Premier Etre des philosophes) créa *Bīnāh* qui gouverne les cieux et la terre.

*j)* J'ai laissé pour la fin les données, chronologiquement antérieures aux dernières références alléguées, que nous lisons chez Baḥya b. Ašer (*Comm. sur le Pentateuque*, fol. 4 c-5 a). C'est que ce compilateur qui distingue avec soin l'exégèse littérale, aggadique, philosophique et kabbalistique, range, dans son explication du verset l'interprétation adoptée par Juda b. Nissim sous la rubrique exégèse philosophique, et présente celle qui fait tenir dans le premier verset de la Bible les dix *sefīrōt* comme exégèse kabbalistique. Comme Baḥya b. Ašer n'innove point quant au fond dans cet ouvrage et se borne toujours à présenter à l'usage du lettré moyen des matériaux préexistants, il est certain qu'il a trouvé l'exégèse en question dans une source antérieure qui a pu, dès lors, servir également à Juda b. Nissim. L'étiquette « philosophique » ne change rien au fait que l'interprétation dont il s'agit ne fait que démarquer l'exégèse kabbalistique du verset. Voici la traduction des deux textes (pour en faciliter la compréhension, nous nous servirons de la version latine du verset, car l'ordre des mots libre et la déclinaison du latin permettent de représenter exactement le traitement que l'on fait subir au texte de base) : « Interprétation philosophique : « Dans (par) le principe Dieu créa les cieux et la terre ». Il est connu que la totalité de ce qui existe se divise en trois parties. La première est le monde des anges, la deuxième celui des sphères, la troisième ce bas monde. C'est la force cachée qui les a créés tous les trois. Le mot *berēšīt (in principio)* symbolise cette force cachée, car celle-ci est le principe de tout principe, sans commencement [jeu de mots sur les double sens de *rēšīt* : « principe » et « commencement »]. Elle a créé d'abord le monde des anges qui sont nommés dans l'écriture *Elōhīm*, (ensuite) le monde des sphères, qui sont les cieux [*šāmayim*], (enfin) le bas monde, qui est la terre [*ereṣ*]. Voulant exprimer cette idée, (l'Écriture) n'a pas pu dire : « Deus creauit in principio », mais elle a dû dire : « In principio *Deum* creauit », en rapportant *creauit* [comme verbe] à *in principio*. Par là

*D.* Dans ses indications sur la structure des sphères Juda b. Nissim reproduit la doctrine courante qu'on lit par exemple chez Fārābī (1) et dans l'Encyclopédie des « Frères » (2) qui s'exprime ainsi :

« La première force qui s'épanche de l'Ame Universelle vers le monde (émane d'abord) sur les individus éminents, lumineux qui sont les étoiles fixes ; puis sur les planètes, ensuite sur les quatre éléments qui se trouvent en-dessous (à savoir sur) les individus qui en naissent, minéraux, plantes et animaux ».

Rien ne rappelle donc ici la Kabbale non-philosophique aux anciens documents de laquelle l'identification des *sefīrōt* avec les sphères est complètement étrangère (3).

La position centrale du soleil dans le deuxième monde est un des thèmes majeurs de la cosmologie gréco-arabe (4). Juda b. Nissim n'innove rien sur ce point.

tu comprendras que la force cachée qui est « principe », créa *Elōhīm*, c'est-à-dire les anges, les « cieux », c'est-à-dire les sphères, et la « terre », c'est-à-dire le bas monde ».

On aura noté combien cette exégèse est embarrassée. En effet, il n'y a pas d'objection grammaticale à construire en hébreu, *Elōhīm* comme complément d'objet du verbe *bārā'* « creauit », alors que *berēšīt* ne peut être que complément circonstanciel. Il l'est effectivement pour l'interprétation kabbalistique selon laquelle le sujet de la phrase n'est pas exprimé. On voit par là que l'exégèse « philosophique » dérive de l'exégèse kabbalistique, mais n'osant aller jusqu'au bout de la *uia negationis*, elle s'embrouille.

« Interprétation kabbalistique : ce verset contient le mystère des dix *sefīrōt* ; « cieux » et « terre » sont les cieux et terre supérieurs que l'on appelle « les cieux primordiaux » et « la terre des vivants ». Le mot *berēšīt* symbolise la Sagesse *(ḥokmāh)*, comme il est écrit (Ps. CXI, 10) : « le principe [est] sagesse » *(rēšīt ḥokmāh*, exégèse, bien entendu, accommodatice), le *bēt* [de berešīt] symbolise aussi *Ḥokmāh*, qui est la deuxième *sefīra*. Par conséquent, le mot entier ainsi que la première lettre sont témoins de *Ḥokmāh*. Etant donné que tout s'épanche et émane de celle-ci, le *bēt* [de *berēšīt*] s'écrit avec un grand caractère. Bien que la « Sagesse » ne soit que la seconde des *sefirōt*, elle est la première par rapport à notre intellection. Voilà donc l'explication du *bēt* dans *berēšīt* : la « Sagesse » qui est commencement. En effet, la *sefīra* qui précède la « Sagesse », nous n'avons pas le droit de méditer là-dessus ; c'est pourquoi elle est nommée « néant » ; c'est [le sens du verset Job XXVIII, 20] : « la sagesse tire son être du Néant », [phrase qu'il faut entendre] comme affirmation non comme interrogation [en effet, *mē'ayin* peut signifier en hébreu « du néant » ou bien « d'où ? », ce qui est naturellement le sens littéral dans le verset cité] ; de toute façon, [la première *sefīra*] est symbolisée par la pointe du *bēt* [...] et sache [en outre] que la Première Cause *('illat ha-'illōt)* est [encore] au-dessus de *Keter* (« Couronne », première *sefīra*) ». Le commentateur rappelle à ce propos *S. Y.*, I, 10 : « dix, non pas neuf, ni onze ». *Keter* fait partie des *sefīrōt* ; les neuf autres en émanent, « car il est la source jaillissante de laquelle toutes dépendent » ; il faut cependant exclure de la série dénaire la Première Cause, absolument non-manifestée, « au sujet de qui il ne faut pas employer ni le terme « être » ni le terme « néant » *(ēn lōmar 'alāw lō yēš welō ayin)* ».

Voir aussi Paul VULLIAUD, *La Kabbale Juive*, I, 387 et 393-96, qui n'utilise que des textes zôhariques. Cet auteur réfute, non sans esprit, Pierre Duhem qui a soutenu l'hypothèse aventureuse que la Kabbale s'inspirait pour cette exégèse de Scot Erigène.

(1) *'Uyūn al-masā'il*, §§ 7-9, Dieterici, pp. 58 sq. /97 sq.

(2) *RIṢ*, IV, 322.

(3) Cf. G. SCHOLEM, *Tarbiz*, III, 47.

(4) Nous en parlons en détail dans l'article cité des « Mélanges Millás » et il est inutile de revenir ici là-dessus. Ajoutons seulement aux références données M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, II, Munich, 1950, pp. 260 sq., 486-497.

Juda b. Nissim fait sienne la théorie du cinquième élément de quoi est faite la sphère. Il se rattache ainsi à une tradition qui vient de l'*Epinomis* et que l'on peut suivre à travers la philosophie arabe et juive où elle a été cependant maintes fois contredite (1).

La spéculation, d'origine pythagoricienne, de l'harmonie des sphères (2) trouve également un adepte docile en notre auteur qui aurait pu se réclamer sur ce point de beaucoup d'autorités antiques et médiévales, quoique les voix contraires soient nombreuses et non négligeables (3).

(1) Aux références données dans « Archives... », XVII, 1949, p. 110 sq., ajouter que dès le IXe siècle KINDI a consacré une dissertation spéciale à cette théorie : *Risāla fī l-ibāna 'an anna ṭabī'at al-falak muḫālifa liṭabā'i' al-'anāṣir al-arba'a* (que la nature de la sphère est différente de celle des quatre éléments), texte (dans ms. Aya Sofya 4832, fol. 6 vo-7 vo) à paraître au tome II de l'édition des opuscules philosophiques de Kindī, par M. Abū Rīdah. Voir aussi *Risāla jāmi'a*, I, 613 et la réfutation de BĀQILLĀNĪ, *Tamhīd*, éd. Abū Rīdah, Le Caire, 1366/1947, pp. 59-61.

(2) Précisons que tout au moins chez les auteurs du moyen âge deux ordres de spéculation coïncident ici : l'attribution aux sphères, représentées comme animées, de la parole et de la raison (désignées l'une et l'autre par le terme *nuṭq*, λόγος) et de l'harmonie musicale produite par leurs mouvements.

(3) Pour l'antiquité, bornons-nous à renvoyer ici à DUHEM, II, 9-15 ; P. BOYANCÉ, *Les Muses et l'harmonie des sphères*, « Mélanges Félix Grat », t. I, Paris, 1946, pp. 3-16 ; FESTUGIÈRE, dans *Hermès Trismégiste*, p. 370, n. 119. Voir en outre, P. KRAUS, *Jābir ibn Ḥayyān*, II, p. 203 sq. et cf. l'index, *s. vo* Harmonie musicale des sphères.

Un traité de l'âme attribué à ISḤĀQ b. ḤUNAYN (éd. A. F. al-Ahwani, dans *Ibn Rochd, Talkhiç Kitab al Nafs*, Le Caire, 1950, p. 175) professe que les corps célestes sont doués de la parole *(nuṭq)*, en se référant aux « fortes preuves » qu'Aristote aurait données en faveur de cette doctrine dans sa *Métaphysique*. SAADIA semble prendre le contre-pied de cette assertion lorsqu'il écrit *(Amānāt*, chap. VI, p. 194) : « Si [l'âme] était une des parcelles de la sphère, elle ne serait pas douée de la parole comme aucune des sphères ne l'est ». Cette négation est partagée, tout au moins quant à la musique, par Fārābī (cf. STEINSCHNEIDER, *Alfarabi*, pp. 80, 150, 244 et *Hebräische Bibliographie*, XIII, 1873, p. 25, n. 22), tandis que Isaac Israéli semble avoir admis l'harmonie des sphères (voir Jac. GUTTMANN, *Die Philosophischen Lehren...*, p. 55, cf. *Die Scholastik des XIII. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthum und zur jüdischen Literatur*, Breslau, 1902, p. 58). — Dans le XXXIe traité des « Frères » il y a une section sur les « sons produits par les sphères » (*RIṢ*, III, 103-106) où il est exposé que le son est dû au mouvement de l'âme et à la circulation de ses forces dans les corps ; or les sphères tournent et les astres se meuvent ; ils émettent donc nécessairement des sons, et même des sons musicaux *(aṣwāt wanaġamāt)*, qui doivent être mélodieux. Cette musique céleste est glorification, louange et exaltation du Créateur ; elle met en joie les anges et les âmes capables de la percevoir. Ne pas admettre cette musique céleste, c'est tenir les corps célestes pour inanimés ; d'ailleurs même des corps inanimés comme les pierres produisent parfois des sons en s'entrechoquant. A supposer les corps célestes muets, on les ravale au-dessous des objets inanimés ; pourtant, en vertu de leur supériorité hiérarchique, tout ce qui convient aux êtres animés de ce monde, leur appartient à un degré plus éminent. Il n'est pas douteux que Juda b. Nissim s'est inspiré de ce raisonnement. Cf. aussi *Risāla jāmi'a*, I, 186 et 612 : le monde des sphères, c'est-à-dire l'Homme Universel loue le Seigneur ; dans cette louange, qui s'exprime par des mélodies suaves et des airs entraînants, les corps célestes atteignent le sommet de leur tranquille bonheur (lire انسهم variante préférable à انفسهم leçon adoptée par l'éditeur).

A en croire DUHEM (*op. laud.*, III, 127) Abraham Ibn 'Ezra connaissait la théorie par le *Timée* et par Chalcidius ; on peut admettre sans crainte qu'il disposait pour cela de sources moins lointaines.

Maimonide (*Guide*, II, 8, trad. p. 78) écrit : « Toute la secte de Pythagore croyait qu'ils [les corps célestes] ont des sons harmonieux, qui malgré leur force, sont proportionnés entre eux ; et ils allèguent des causes pourquoi nous n'entendons pas ces sons si effrayants et si forts. Cette opinion est également répandue dans notre nation ». Quant à lui, il se range à l'avis d'Aristote qui nie tout cela. Cela n'empêche pas son commentateur Efodī (*ad loc.*) d'affirmer que la doctrine de la voix des sphères peut se soutenir aussi bien dans l'hypothèse des « Sages d'Israël » (sphère fixe, corps célestes en rotation) que selon celle, plus exacte, d'Aristote (sphère en rotation, corps célestes fixes). Mais il omet de dire que ce dernier se fonde

# CHAPITRE IV

## La détermination astrale

La théorie générale de la détermination astrale telle que la professe Juda b. Nissim et dont sa théologie et sa doctrine politique ne sont que les corollaires, constitue une synthèse hardie et probablement unique dans la pensée juive des doctrines hellénistiques qui, par l'intermédiaire des « Sabéens », ont pénétré dans le monde musulman. Elles y ont laissé des traces un peu partout, malgré les anathèmes violents dont l'orthodoxie n'est pas seule à les accabler, mais elles ont connu le plus grand succès auprès des Qarmates et des Ismaéliens. Tout comme chez notre auteur, les notions astrologiques, métaphysiques, théurgiques, magiques et politiques se présentent dans les textes provenant de ces milieux dans une conjonction si étroite que ce serait fausser toutes les perspectives que d'en briser l'unité sous prétexte d'un classement rationnel des matériaux.

précisément sur l'immobilité des corps célestes à l'intérieur de la sphère en mouvement pour rejeter la spéculation pythagoricienne (*de Caelo*, II, 9).

Meir Aldabi, *op. cit.*, fol. 26 copie Maïmonide.

Faḫr ad-Dīn Rāzī (*Mabāḥiṯ*, II, 102) rapporte le raisonnement suivant qu'il qualifie de « rhétorique » *(iqnā'ī)*, sans grande valeur probante : « si les corps de nature basse sont doués de vie, de sensibilité et de parole, comment les corps éminents et lumineux en seraient-ils privés alors qu'ils sont la cause de la réalisation de la sensibilité et de la parole dans ce monde-ci ; or on sait que toute perfection qui existe dans l'effet appartient *a fortiori* à la cause ; s'il est établi que les sphères sont vivantes, on est fondé à dire, en général que le monde entier est un être vivant ». On reconnaît dans cette argumentation celle des « Frères » (cf. aussi l'élucubration pseudo-gazalienne *Sirr al-'ālamayn*, Le Caire, 1327 h., p. 110).

Le dépouillement systématique de la littérature juive postérieure à Maïmonide fournirait certainement bon nombre de données. Nous devons nous borner pour le moment à quelques références philosophiques et kabbalistiques. BAḤYA b. AŠER (*Commentaire sur le Pentateuque*, fol. 121 b, spéculation sur les instruments de musique mentionnés dans le Ps. CL et les neuf sphères). Le surcommentaire *Ohel Yōsēf* sur Ibn 'Ezra (*Gen.*, IV, 21) affirme que la musique prend place, dans le système des sciences, à la suite de l'astronomie et l'astrologie parce qu'elle « symbolise la voix des sphères ». Ḥanōk b. Salomon (*Mar'ōt Elōhīm* fol. 80 v°-81) parle, sans trop préciser, des sons produits par les corps célestes, phénomène causé par leurs mouvements.

Dans une interprétation kabbalistique du Ps. CL, Joseph Ibn Giqaṭilia enseigne que les indications musicales de ce texte symbolisent les mouvements célestes gouvernés, selon lui, par les combinaisons de lettres de l'alphabet rattachées au passage interprété. Ceci est en accord avec l'enseignement des philosophes sur la musique délicieuse des cieux (*Ginnat Egōz*, 61 c). Quelques pages plus loin (68 d) la doctrine de la musique céleste (admise, dit l'auteur, par Maïmonide) est reliée à des spéculations kabbalistiques sur les voyelles. Dans le livre kabbalistique *Libnat ha-sappīr* (écrit en 1328, cf. SCHOLEM, *Major Trends*, p. 386), la musique des sphères intervient dans une spéculation sur l'exaltation mystique de l'âme dans l'étude et la prière (texte cité par Meir b. Gabbaï, *'Abōdat ha-Qōdeš*, III, 10, fol. 66). Un texte kabbalistique rapporté par STEINSCHNEIDER, art. cité p. 35, d'après le ms. hébreu Munich 43, met la théorie, attribuée à « l'ancienne philosophie », en relation avec le Psaume XIX. Voir dans un sens analogue, Paris, Hébreu 848, fol. 42. [Cf. aussi E. WERNER et I. SONNE, *The Philosophy and Theory of Music in Judaeo-Arabic Literature*, *HUCA*, 1941 et 1942, notamment XVI, 1941, pp. 288-292 : The Harmony of the Spheres].

Il est difficile dans ces conditions d'éviter complètement longueurs et redites. Du moins, en laissant la parole aux sources, sentirons-nous mieux la force du courant de pensée dont relèvent pour leur modeste part les spéculations de Juda b. Nissim.

Rappelons, d'après l'ouvrage toujours précieux de Bouché-Leclerq (1), les dogmes principaux de l'astrologie.

« En vertu de la sympathie ou solidarité universelle, les astres exercent sur la terre — et spécialement sur l'homme, qui a des affinités avec le monde entier — une action en harmonie avec leur nature, en proportion avec leur puissance.

Cette action s'exerce par des courants de forces ou effluves rectilignes et tend à assimiler le patient à l'agent, le point d'arrivée au point de départ.

Elle dépend de la position des astres, soit par rapport à la terre, soit par rapport aux autres astres ; de telle sorte qu'elle est nécessairement complexe, modifiée, comme quantité et qualité, par les influences concourantes, et peut même être intervertie.

L'action combinée des astres produit à tout moment des opportunités diverses, qui peuvent être utilisées au fur et à mesure qu'elles se présentent...

Elle s'exerce au moment de la naissance avec une intensité telle qu'elle fixe irrévocablement la destinée, désormais indépendante, ou à peu près indépendante, des opportunités ultérieures (système généthlialogique) » (2).

L'histoire complète et critique de la pénétration et des destinées de l'astrologie grecque dans la civilisation musulmane n'est pas faite (3).

(1) *L'Astrologie Grecque*, p. 87.

(2) Sur l'astrologie en général, voir l'ouvrage fondamental de Boll et Bezold, *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, 4e édition par W. Gundel, Leipzig, 1931. Pour le fatalisme astral, contentons-nous de renvoyer à l'article *Heimarmene* dans Pauly-Wissova, *Realencyclopedie* (W. Gundel) et à Dom David Amand, *Fatalisme et Liberté dans l'Antiquité Grecque*, Louvain, 1945 ; pour les Gnostiques, voir plus particulièrement H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, 151-159, et beaucoup de renseignements utiles dans « Extraits de Théodote », éd. F. Sagnard, Paris, 1948.

Sur les correspondances entre les parties du corps et le monde céleste, zodiaque et planètes (mélothésie), on trouvera une longue série de références antiques chez Fr. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, 2e éd., Berlin, 1925, p. 81, n. 2 (je n'ai pu consulter A. Olivieri, *Melotesia planetaria greca*, Naples, 1934).

Voir enfin A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, 1944, p. 89 sqq. et M.-P. Nilsson, *op. cit.*, II, 256-267 (bibliographie), 465-485.

(3) C. A. Nallino, probablement le seul orientaliste qualifié pour l'écrire, n'en a donné qu'une esquisse, d'ailleurs magistrale, dans l'article « Sun, Moon and Stars (Muhammadan) », dans Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, XII, 1921, pp. 88-101 (plus brièvement, *Astrologie* dans « Encyclopédie de l'Islam »). On y trouvera (pp. 92-93) un exposé succinct des attitudes des principaux littérateurs, théologiens et philosophes musulmans à l'égard de l'astrologie.

Voir aussi P. Kraus, *Les « Controverses » de Fakhr al-Din Razi*, « Bulletin de l'Institut d'Egypte, XIX, 1937, surtout pp. 202-204 et L. Massignon, *Les infiltrations astrologiques dans la pensée religieuse islamique*, « Eranos-Jahrbuch », 1943, pp. 297-303.

La documentation que l'on trouvera dans les pages qui suivent sera dès lors fort incomplète, quoique peut-être suffisante pour situer la doctrine de l'auteur que nous étudions.

L'idéologie astrologico-théurgique s'épanouit dès le début de la spéculation philosophique en Islam, dans le « Livre des Rayons » de Kindī, malheureusement inédit, que je suis réduit à résumer de seconde main (1).

La diversité des objets dans la nature tient à deux choses : la diversité de la matière et l'influence des rayons des astres d'où combinaisons en nombre infini. Tout d'ailleurs dans le monde des éléments émet des rayons. En dernière analyse, ces radiations sont commandées par l'harmonie céleste qui plie à sa nécessité tout changement dans le monde. Les Anciens, par expériences et investigation des secrets de la nature inférieure et supérieure, étaient parvenus à comprendre beaucoup de choses cachées dans le monde de la nature. Kindī soutient la valeur magique des paroles et des gestes, surtout si les paroles sont prononcées dans des conditions astrologiques favorables.

La *prière* est aussi ramenée à ces principes : les rayons émis par l'esprit et la voix humains sont plus efficaces à mouvoir la matière si le sujet fixe son esprit et invoque Dieu ou un ange puissant. *L'ignorance où sont les hommes quant à l'harmonie de la nature rend souvent nécessaire l'appel à une puissance supérieure afin d'obtenir le bien ou repousser le mal.*

La foi, l'observance du temps, du lieu et des circonstances propices ont aussi leur importance pour le succès de la prière ou de tout autre énoncé. Il y a du reste des autorités qui nient absolument les influences spirituelles en ces matières et ramènent tout à la détermination astrale.

Les figures, les caractères (?), les images et les sacrifices peuvent avoir la même efficacité que les paroles.

Que Dieu ou les esprits agréent ou non les sacrifices sanglants, ceux-ci sont efficaces s'ils sont offerts avec intention, célébrés avec la solennité requise et en conformité avec l'harmonie céleste.

L'astre et la constellation qui dominent au moment où commence une opération de ce genre, régissent celle-ci jusqu'au bout. Le matériel et les

(1) Un seul manuscrit arabe enregistré par BROCKELMANN, *Supplement*, I, 374. Analyse (d'après la version latine) par L. THORNDIKE, *History of Magic and Experimental Science*, Londres-New York, 1923, I, 643-646.

procédés employés doivent être conformes à la constellation dominante, sinon l'effet ne répondra pas à l'attente (1).

On retrouve la même doctrine dans un autre ouvrage, apparemment non conservé en arabe, que les Scolastiques connaissaient sous le titre « De Theoria artium magicarum », et dont un texte latin, publié par le P. Mandonnet, énumère les thèses contraires à la foi catholique (2).

Voici d'autre part comment l'Encyclopédie des « Frères » résume la doctrine des « Sabéens » (3) :

« L'univers, de forme sphérique, est d'étendue limitée. Son existence n'a pas de principe secondaire (*mabda' ṯānī*) ; il dépend du Créateur, comme l'effet dépend de sa cause.

Pour la parfaite constitution du monde terrestre, il faut plusieurs choses : d'abord la matière qui peut être mélangée et composée, c'est-à-dire les quatre éléments ; ensuite les âmes, motrices ou en repos, dans les êtres individuels de ce monde ; troisièmement, le monde céleste doit imprimer un mouvement aux quatre éléments et à ce qui en provient, afin qu'ils

(1) Voir aussi le traité étudié par O. Loth, *Al-Kindi als Astrolog*, dans « Morgenländische Forschungen », Leipzig, 1875, pp. 263-309.

(2) *Siger de Brabant*, 2e édition, IIe partie, 1908-1911, pp. 18-21 : « Alkindus in libro de Theoria artium magicarum multos errores protulit

1. Errauit enim quia simpliciter et sine conditione asseruit futura pendere ex conditione supercoelestium corporum, unde in dicto libro, capitulo *De radiis stellarum*, ait quod qui totam conditionem coelestis harmoniae notam haberet, tam praeterita quam futura paene cognosceret...

2. Vlterius errauit ponens omnia ex necessitate contingere... ait, capitulo *De Theoria passibilium*, quod omnia quae sunt, et fiunt, et contingunt in mundo elementorum, a coelesti harmonia sunt causata ; et inde est quod res quaeque huius mundi ad illam relatae, ex necessitate proueniunt, Et inde est quod reputabat homines ignorantes, eo quod sperabant, et timebant aliquid, cum talia solum habeant esse de contingentibus aliter se habere.

8. Vlterius errauit, ut patet ex dicto capitulo [*De promouentibus effectum motus*], quia credidit quod preces, fusae Deo ex spiritualibus creaturis, prodessent ad conseruandum bonum et excludendum malum naturaliter, non quod propter tales preces nobis Deus bona tribueret ; sed ipsis uerbis uel ab ipso desiderio, cum precamur Deum, deriuantur radii aliqui, qui naturaliter efficiunt quod optamus.

12. Vlterius errauit circa sacrificia, credens facta in artibus magicis, naturaliter efficere ad quae ordinantur.

13. Vlterius errauit quia uoluit Deum et spirituales substantias placari precibus et sacrificiis nostris, quod totum patet ex capitulo *De sacrificiis*.

14. Vlterius errauit, uolens sacrificia oblata spiritibus uel etiam Deo nihil facere ad hoc quod per ipsum aliquid consequamur, sed naturaliter habere effectum ad quem terminantur.

15. Vlterius errauit, credens corpora supercoelestia et dispositiones eorum, in qua incipimus aliquid operari, dirigere operationes nostras a principio usque in finem, ita quod constellatio illa in qua opus incipitur, quantumque tale opus sit uoluntarium, dominatur in illo opere a principio usque in finem.

16. Vlterius errauit, credens aliqua sacrificia talem proprietatem habere naturaliter, quod si secundum illa aliquod opus uoluntarium incipiatur, tale sacrificium dominabitur dicto operi a principio usque ad finem.

17. Vlterius errauit, credens quod adiurationes et obsecrationes naturaliter posse dominari affectionibus nostris, quod si secundum eos aliquid opus inchoetur, dirigetur opus illud per dictos characteres, a principio usque ad finem.

(3) *RIŞ*, IV, 331-335.

soient prêts à recevoir les influences des âmes qui causent le mouvement et le repos, la réunion et la séparation, la chaleur et le froid, l'humidité et la siccité, influences auxquelles le démiurge laisse libre cours dans la matière de toute chose créée ; il faut enfin que le Grand Dieu conserve les vertus de toutes les choses existantes, qu'il les aide, qu'il les conduise à leurs buts et à leurs fins et qu'il répartisse tout ce qui existe entre les sept planètes. Les étoiles fixes sont réparties entre les planètes dont les vertus entrent dans leur complexion ; elles les aident dans leurs activités. La neuvième sphère contiguë à celle des étoiles fixes, est le terme de la sphère des signes du zodiaque ; elle est informée (?) de formes qui lui sont spéciales. Chaque degré [de cette sphère] se divise en deux parties : nord et sud ; [ces degrés] exercent une influence constante au cours des temps sur les objets qui leur sont dévolus (??) (1), ainsi que l'enseignent les faiseurs de talismans.

Ce n'est pas seulement les objets terrestres qu'ils répartissent entre les sept planètes et qu'ils subordonnent à leur gouvernement et à leur influence, mais ils procèdent de la même manière quant aux points cardinaux, les climats, les régions, les villes et leurs faubourgs.

Quant aux âmes, ils enseignent que certaines d'entre elles n'adhèrent point aux corps (2) et n'y résident aucunement, car elles sont élevées au-dessus d'eux et dépassent de loin leurs impuretés et leurs souillures. Ces âmes, ils les qualifient de *divines* ; il en est de deux sortes : les unes sont d'essence bonne ; ils les nomment *anges* et cherchent à s'en rapprocher pour capter leur [influence] salutaire ; les autres sont d'essence mauvaise ; les individus de cette espèce sont nommés *satans* ; s'ils cherchent à s'en rapprocher, c'est pour en conjurer [l'influence] pernicieuse. A l'intention de chacun de ces êtres, ils ont fixé une certaine formule de prière, une certaine fumigation et un procédé technique qui leur permet d'obtenir ce qu'ils désirent d'eux. D'autres âmes sont indissolublement attachées au corps des astres en même temps qu'elles le sont au monde terrestre où elles accomplissent deux sortes d'opérations, les unes par les éléments [respectifs] de leurs corps, comme il est expliqué dans les livres d'astrologie

(1) Je ne suis point sûr d'avoir saisi le sens de cette phrase : فيها صور قد وفت عليها المراعات لتاثيراتها على طول الزمان. De toute façon il s'agit de ces correspondances entre choses célestes et choses terrestres qui étaient censées rendre possibles les opérations de théurgie et de magie sympathique.

(2) Lire الجثة au lieu de الجنة.

judiciaire, les autres par leurs âmes *(sic !)* et par d'autres âmes attachées indissolublement aux corps et qui ne supportent la séparation de ceux-ci que dans la mesure où elles se détachent du cadavre en raison de la corruption de ce dernier. A cette classe appartiennent les âmes qui siègent dans le corps humain où elles exercent leurs opérations et ne s'en séparent que de la façon dont l'âme se sépare des individus végétaux et animaux ; elles s'en vont à la « mer de Ṭūs », c'est-à-dire la sphère de l'éther, pour y être châtiées, jusqu'à ce qu'elles demandent d'en revenir et de redescendre dans une matière qui convient pour leur résidence et qui facilite l'obtention de leur salut. »

Ces âmes se reconnaissent, disent les Sabéens, aux propriétés psychiques des individus qu'elles animent.

« Une autre espèce est formée par les âmes capables, lorsqu'elles sont saines, de s'élever aux sphères, d'y séjourner et d'y vivre dans la félicité ; malades, elles en déchoient, vont habiter le corps, s'y attachent et trouvent plaisir et peine dans cette résidence et à cause d'elle. Ce sont là les âmes humaines, mortelles *(bašariyya)*. Les Sabéens prétendent qu'il leur est possible de connaître la destinée de l'homme après sa mort, lorsqu'il a quitté ce monde ; l'homme est [d'ailleurs] maître de sa destinée. »

Cette doctrine a pour corollaire chez les Sabéens qu'il est nécessaire, afin d'obtenir la prospérité et écarter l'adversité dans ce monde et gagner la félicité dans l'autre, de nous rapprocher des astres qui nous régissent. Pour y réussir, il faut à la fois tenir compte des relations qui unissent tel astre à tel objet naturel et choisir la position la plus favorable de l'astre dont on veut capter l'influence (1).

Quelques pages plus haut (pp. 322-323) et parlant, semble-t-il, en leur propre nom, les « Frères » dissertent ainsi sur la fonction des astres dans l'Univers :

« Les astres sont des anges de Dieu, les rois de ses cieux ; Dieu les a créés en vue de la prospérité *('imāra)* du monde, pour gouverner et administrer ses créatures. Lieutenants de Dieu sur terre, ils gouvernent ses serviteurs (les hommes), font observer les lois édictées par ses prophètes, en exécutant ses décisions concernant ses serviteurs, en vue de leur bien et du maintien de l'ordre parmi eux de la meilleure façon possible. Seuls

(1) Cf. Šahrastānī, éd. Cureton, pp. 225, 1-6 ; 226, 5 sq.

les savants exercés dans la science, soutenus par la grâce et l'inspiration divines, sont à même de connaître les influences et les actions de ces astres sur tout ce qui se trouve dans ce monde de corps. d'esprits et d'âmes. La force qui émane la première de l'Ame Universelle vers le monde va aux individus éminents et lumineux qui sont les étoiles fixes, puis aux planètes, ensuite, à un degré inférieur, aux quatre éléments qui se trouvent dans les individus minéraux, végétaux et animaux. On peut comparer l'écoulement des forces de l'Ame Universelle dans les corps généraux et particuliers à l'écoulement de la lumière du soleil et des étoiles dans l'air et à la diffusion de leurs rayons vers le centre de la terre ».

Il est exposé ensuite que l'on parle de félicité *(sa'āda)* quand les planètes se trouvent dans un rapport mutuel correspondant à la meilleure proportion qui est la proportion musicale. Le contraire ne se produit que par accident et jamais par intention primitive.

Le sage qui connaît les arrêts inflexibles des astres méprise l'adversité, connaît ce qui est tel qu'il est et comprend le véritable sens de la résurrection *(ma'ād)*.

Et dans un autre passage (p. 370) :

« Tout ce qui existe dans le monde de la génération et de la corruption placé sous la sphère de la lune : êtres grands et petits, vivants ou dépourvus de vie, doués ou non de la parole, susceptibles de croître et d'augmenter, lumineux ou subissant la décroissance de la lumière, sont régis par un gouvernement venant de la sphère et par un ordre céleste ; aucun ne sort de l'ordre suivant lequel son Créateur l'a formé et ne le dépasse pas ; toute chose demeure fixée à la place qui lui convient. Les actes des astres et leurs influences spirituelles circulent dans le monde de la génération et de la corruption comme les forces psychiques circulent dans le corps. Chaque astre dans la sphère possède des « aspects » et des « termes » (zones d'influence) et ces « termes » sont divisés en degrés. Chacun a une figure d'où descend dans le monde de la génération et de la corruption une influence spirituelle qui se joint et s'attache à un être, correspondant [à l'astre en question] ; cet être demeure confié à cette influence spirituelle pendant une durée déterminée. Ces [influences spirituelles] sont les anges de Dieu qui est seul à en connaître le nombre ; elles ne descendent que suivant son ordre et sa sagesse ».

Les divers modes de divination sont également liés à l'influence astrale, de même que tous les arts et métiers, toutes les transactions entre les hommes, toutes les discussions philosophiques et religieuses, toutes les opérations qui rompent l'ordre de la nature. Tant que dure le rapport de telle force astrale avec telle opération, celui qui connaît ces rapports exécute toutes les opérations qu'il veut (1).

Ce que les « Frères » exposent avec leur prolixité habituelle en un grand nombre de pages, le *Corpus Jabirianum*, une de leurs grandes sources d'inspiration, l'énonce beaucoup plus brièvement, mais d'une façon non moins tranchante : phénomènes naturels, miracles, époques des philosophes, périodes des prophètes, tout cela est déterminé par la position des corps célestes (2).

Au cours de l'analyse du *Uns al-Ġarīb* nous avons constaté que la doctrine de la détermination astrale était pour ainsi dire inséparable de la psychologie, de la théorie des phénomènes surnaturels, prophétie et miracle, de la spéculation sur l'essence et le but de la législation religieuse et des pratiques rituelles, enfin d'une doctrine politique.

D'autre part, ayant tracé par les aperçus qui précèdent le cadre général dans lequel s'insère la doctrine de Juda b. Nissim sur la détermination astrale, il nous reste la tâche de fixer la place de cette doctrine dans l'histoire de la philosophie juive. C'est cette étude-ci que nous avons à faire tout d'abord, malgré l'inconvénient qu'il y a à interrompre l'exposé des sources musulmanes, en séparant ce qui, en réalité, s'y trouve enchevêtré. Mais il faut nous résigner à cet inconvénient, afin d'introduire un peu d'ordre, bien artificiel, dans le fourré des spéculations où nous risquerions de nous égarer, et afin de ne pas perdre de vue l'objet précis du présent travail où nous nous proposons d'examiner la doctrine d'un auteur juif qui donne son système pour la véritable explication des documents de sa religion.

(1) Il serait possible de citer encore un grand nombre de textes des « Frères » (en dehors de ceux que l'on trouvera plus loin), notamment toute la *risāla fī māhiyyat aṭ-ṭabīʿa* (II, 112-127). Notons en passant que les écrits druzes n'acquiescent pas à ce déterminisme astral ; d'après la *Maqāla fi r-radd ʿalā l-munajjimīn* (ms. arabe Paris, B. N. 1432, fol. 138 v°-143), on peut parler d'une action *physique* des facteurs célestes sur les corps sublunaires, mais toute idée d'influence astrale sur les destinées de l'homme est à rejeter. La question serait cependant à examiner de plus près, car la « Théogonie » (p. 17) professe très nettement l'influence déterminante des planètes sur le bas monde : génération et corruption, croissance et décroissance, bonheur et malheur.

(2) *Muḫtār Rasāʾil*, p. 20-21.

Par conséquent, nous ajournerons l'étude de tous ces thèmes après l'examen des données de la littérature juive qui peuvent jeter quelque lumière sur la doctrine de la détermination astrale chez Juda b. Nissim.

L'histoire complète des spéculations astrologiques chez les Juifs n'est pas plus faite que l'étude parallèle concernant les Arabes. A l'absence de ce travail les notes qui suivent, largement tributaires des recherches antérieures (1), ne suppléeront que dans une faible mesure.

Les croyances astrologiques en cours dans le monde antique étaient largement répandues parmi les Juifs de la période talmudique et partagées par eux. Le principe du fatalisme astral était entièrement admis par les rabbins (2), qui n'ayant aucun goût pour la construction de systèmes théologico-philosophiques cohérents, ne se sont guère souciés de concilier ce déterminisme avec les doctrines non moins universellement acceptées de la toute-puissance de Dieu et du libre arbitre humain dans l'ordre moral. Pourtant ils n'étaient pas sans apercevoir l'antinomie entre la liberté aussi bien humaine que divine et un déterminisme universel et infrangible, mais ils ne l'ont considérée que sous l'aspect de l'élection d'Israël. D'où la fameuse controverse entre deux docteurs du troisième siècle (le second est mort en 279). Ḥanīna et Yōḥanan (*Sabbat* 156 *a*) ; le premier soutenait « Israël est soumis (comme tous les autres peuples) à la détermination astrale », alors que le second prenait le contre-pied de cette thèse et plaçait ainsi les Juifs sous la providence spéciale du Créateur. Les résonances de cette controverse se feront entendre durant tout le moyen âge.

(1) Les esquisses anciennes de L. Loew, *Die Astrologie bei den Juden*, dans « Ben-Chananja », VI, 1863, pp. 401-408, 431-435 (= *Ges. Schr.*, II, 115-131) et d'A. Schmiedel, *Astrologische Trübungen*, dans « Studien... », pp. 299-316, gardent leur valeur. Voir, en outre, D. Rosin, *M. G. W. J.*, XLII, pp. 249-250 et A. A. Neuman, *The Jews in Spain*, II, 1944, pp. 104-108 et notes. Pour Maïmonide, l'étude capitale d'A. Marx, *The Correspondance between the Rabbis of Southern France and Maimonides about Astrology*, dans « Hebrew Union College Annual », III, 1926, pp. 311-325 ; IV, 1927, pp. 493-494 et l'aperçu très substantiel d'A. S. Halkin dans l'introduction hébraïque à *Moses Maimonides' Epistle to Yemen*, New York 1952, pp. XXI-XXVI, où l'on trouvera d'autres indications bibliographiques.

Voir aussi notre article dans « Mélanges Millás ».

(2) Voir les références données dans la note précédente et J. Wochenmark, *Die Schicksalsidee im Judentum*, Stuttgart, 1933. Beaucoup de matériaux dans les trois volumes de W. Bacher, *Die Agada der palästinensichen Amoräer*, 1892-1899, aux endroits marqués à l'index, *s. vis*, *Astrologisches*, t. I, *Astrologie*, tomes II et III. A consulter aussi les articles *Astrology*, dans « Jewish Encyclopaedia », II, 241-245 (M. Jastrow, L. Blau, K. Kohler), et *Astrologie* dans « Encyclopaedia Judaica », III, 577-591 (B. Suler, met en œuvre de copieux matériaux rabbiniques). Juda b. Nissim allègue lui-même (fol. 86) les principaux aphorismes des rabbins dans cet ordre d'idées.

Les Rabbins ne rejettent donc point le déterminisme astral ; ils y soumettent même sans restriction les Gentils, étant bien entendu que les forces célestes, souvent identifiées ou mises en rapport avec les anges des nations, sont les serviteurs de Dieu. De là vient que les pratiques astrologiques sont considérées comme païennes, et les personnages représentatifs du paganisme, comme Pharaon ou les Amalécites (1), passent pour des astrologues particulièrement experts, conception qui restera vivace au moyen âge et qui s'enrichira des apports fournis par les données astrologiques et théurgiques véhiculés par la littérature de langue arabe.

Dans la période arabe, Saadia (mort en 942) n'a point donné son adhésion à l'astrologie (2). Au milieu du XIe siècle, Ibn Gabirol y est enclin ; il aurait, selon Ibn 'Ezra, essayé de calculer la date de l'avènement du Messie, en utilisant la notion astrologique de la « grande conjonction ». A la même époque et au même pays, Samuel ha-Nagid (Ibn Nagrela), semble avoir admis le principe de la détermination, mais il a interprété le nom divin *šadday* comme exprimant que Dieu a le pouvoir de soustraire la destinée humaine à la domination des astres. Au début du XIIe siècle, Abraham bar Ḥiyya de Barcelone, mathématicien éminent, n'admet pas l'astrologie au rang des sciences, car elle n'est fondée que sur des hypothèses arbitraires, mais cela ne l'empêche pas d'y croire et de dresser des pronostics (3). Un peu plus tard, Juda Halevi (*Kuzari*, IV, 2-3, éd. H. Hirschfeld, pp. 248-250) pense que l'astrologie ne repose sur rien de solide, sauf le peu que l'on en trouve chez les Rabbins et qui dérive de la science divine. Si ce théologien ne rejette pas complètement l'astrologie, c'est que,

(1) Abraham fut aussi un éminent astrologue (voir A. Epstein, *R. E. J.*, XXIX, 1894, p. 75 ; J. Bergmann, *ibid.*, XLV, 1903, p. 94 ; W. Bacher, *op. laud.*, III, 46), mais précisément lorsqu'il s'agit de la naissance de son fils en qui s'accomplira la promesse divine, le Seigneur l'invite à « sortir de sa croyance astrologique », car Israël n'est pas soumis à la détermination astrale (*Sabbat* 156 a).

(2) C'est ainsi que, en traduisant *Gen.*, I, 16, il rend l'hébreu par une tournure qui réduit la « domination » du soleil et de la lune sur le jour et la nuit à « l'éclairage ». Voir J. J. Rivlin, *Tarbiz*, 1949, p. 138. — Mention spéciale est due, au Xe siècle, à Sabbatai Donnolo dont les spéculations, nourries aussi bien de l'Aggada rabbinique que de la science grecque, préfigurent des doctrines que nous verrons s'épanouir plus tard. Dans son *Ḥakmōnī*, pp. 32-34, il développe les idées suivantes : Dieu avait commencé, deux mille ans avant la création du monde, par combiner les vingt-deux lettres. Il fit ensuite le compte des corps célestes et calcula leurs mouvements. Dans ce compte, il introduisit les générations à naître et mit en rapport avec les actes qu'accomplirait chaque individu, les astres présidant à sa naissance. Il n'a pas conféré pour autant aux astres le pouvoir de faire le bien ou le mal, car il savait que l'homme ne pouvait être créé sans le mauvais penchant. Il créa donc la pénitence avant de créer le monde. En faveur du pénitent, Dieu annule la détermination astrale.

(3) Voir Halkin, *loc. laud.*, et I. Efros, *J. Q. R.*, n. s. XX, 1929-30, p. 128-130, qui résume la lettre d'Abraham b. Ḥiyya à Juda b. Barzilaï, publiée par A. Z. Schwartz dans *Festschrift Adolf Schwartz*, Vienne 1917, partie hébraïque, pp. 23-36.

outre son désir de justifier les passages de la littérature rabbinique où ses traces sont trop visibles, sa doctrine de l'élection d'Israël et des manifestations de la vie religieuse n'est pas sans analogie avec la théorie de l'influx astral et du caractère particulièrement favorable de certains temps et lieux.

En revanche, son contemporain Abraham Ibn 'Ezra (mort en 1167) est un partisan décidé de l'astrologie à laquelle il a consacré une notable partie de son activité littéraire (1).

Il faut nous arrêter un instant sur les idées astrologiques disséminées dans ses ouvrages, surtout ses commentaires bibliques. Ces écrits ont exercé une grosse influence sur les générations suivantes ; ils ont été attentivement étudiés et plus d'une fois commentés en raison de leurs obscurités souvent volontaires. De toute façon, ils ont fortement contribué à créer, dans certains milieux juifs, cette idéologie à base néoplatonicienne et astrologique dont le système de Juda b. Nissim est une manifestation sans doute poussée à l'extrême, mais nullement aberrante quant à ses principes. Chez Ibn 'Ezra, il est parfois difficile de distinguer les spéculations astrologiques auxquelles il adhère personnellement de celles dont il se fait seulement le rapporteur. Pour notre étude, les unes et les autres ont la même importance.

Ibn 'Ezra admet en principe qu'il y a une planète ou un astre pour chaque nation, chaque pays, comme pour chaque individu ; l'ange gardien de chaque individu et de chaque nation est préposé à la constellation respective (2).

Il parle des statues confectionnées pour attirer telle force astrale, et ne paraît pas douter de l'efficacité de cette pratique ; il la considère néanmoins comme prohibée aux Israélites, surtout en Terre Sainte (3).

(1) Voir Raphael LEVY, *The Astrological Works of Abraham Ibn Ezra*, Baltimore-Paris, 1927, le compte rendu important de W. GUNDEL, *Zeitsch. für französiche Sprache und Literatur*, LII, 1929, p. 133-136 ; R. Levy et Francisco Cantera ont donné une édition critique du *Rēšīt Ḥokmāh*, précis astrologique très en vogue au moyen âge : *The Beginning of Wisdom, An Astrological Treatise by Abraham ibn Ezra*, Baltimore-Oxford-Paris, 1939. Avec sa manière incisive, Steinschneider a porté un jugement difficilement attaquable lorsqu'il écrivait (*Magazin für die Wissenschaft des Judentums*, III, 1876, p. 94) : « Hinter Ibn Esra's Geheimnisse steckte sich die scheue Philosophie, die furchtsame Kritik und der offen herrschende astrologische Aberglaube, welcher nur nach ibn Esra's Schriften selbst zu greifen brauchte um den sauber und vorsichtig arbeitenden Exegeten in seinem eigenen Schutt zu begraben ».

(2) ROSIN, *op. laud.*, p. 309 sq.

(3) *Ibid.*, p. 309, cf. p. 208 ; c'est à cette captation des influences astrales que servaient les *terāfīm* (Pénates) dérobés par Rachel dans la maison de Laban ; quand on lit dans la Bible (*Ex.* X, 12) que Dieu ordonna à Moïse d'étendre sur l'Egypte son bâton « avec la sauterelle » *(bā'arbeh)* cela signifie que sur le bâton était gravée une figure de sauterelle destinée à attirer le fléau par sympathie (*ibid.*, p. 358 sq.) ; dans

La rigueur de la détermination astrale est mitigée, selon Ibn ʿEzra, par deux facteurs :

*a)* L'âme humaine, substance intelligible céleste, ne peut pas triompher intégralement du destin, mais sur des points particuliers elle est capable, grâce à sa force et son unité, de changer le mal en bien. Ainsi, le libre arbitre possède un certain pouvoir pour modifier la destinée. En effet, la détermination concernant un individu est susceptible de s'accommoder suivant les dispositions du sujet récepteur (1).

*b)* D'autre part, Dieu peut soustraire le juste à l'emprise de sa mauvaise étoile comme il peut y livrer l'impie (2).

Israël est affranchi de la domination des astres, à condition qu'il soit à la hauteur de sa vocation, mais comme cet idéal n'est guère atteint dans la réalité, compte est tenu des influences astrales même dans les institutions du peuple élu (3).

Maïmonide adopta une attitude complètement négative à l'égard de l'astrologie, en quoi il se trouve dans la ligne générale des péripatéticiens arabes (4).

Moïse b. Naḥman (Nahmanide), talmudiste, exégète et kabbaliste (mort en 1270) admet le principe de la détermination astrale, mitigée par la toute-puissance de Dieu et le mérite des justes. Pour lui, le fatalisme astrologique et la théurgie magique forment un bloc. Il partage dans une large mesure les croyances contemporaines relativement à ces matières. Mais instruit, sans doute principalement par Maïmonide, sur les origines, telles qu'on pouvait les concevoir alors, de l'idéologie magico-théurgique et gardien jaloux des prérogatives imprescriptibles de la vraie religion révélée dans la Tora, il sait assigner leur place à ces conceptions imparfaites et tracer une ligne de séparation entre elles et la Loi parfaite.

l'introduction à son commentaire (recension longue) sur *Ex.*, XXXII, 1, Ibn ʿEzra expose que si les Israélites ont réclamé des *Elohim* à la place de Moïse présumé disparu, il ne faut pas voir dans cette demande un acte d'apostasie : il s'agissait de se procurer l'influx favorable d'une force astrale qui continuât à guider le peuple ; le choix de la figure est dû à ce que le signe du Taureau était regardé comme le lieu de la « grande conjonction » (dont l'importance pour les changements de régime politique ou religieux est un lieu commun de l'astrologie arabe). Ibn ʿEzra ne prend du reste pas ce raisonnement à son compte, mais il admet tout de même l'influence des astres sur les destinées politiques des nations païennes.

(1) Voir l'introduction au commentaire (recension longue) sur *Ex.*, XXXIV, 1, analysée dans « Mélanges Millás ».

(2) Voir Rosin, *ibid*, p. 352 sq.

(3) *Ibid.*, p. 354.

(4) Il suffit de renvoyer ici aux travaux cités de Marx et de Halkin. Si quelqu'un reprenait la question un jour, il aurait à voir de plus près la relation de Maïmonide avec ses prédécesseurs, notamment avec Fārābī (voir sa *Risāla fī faḍīlat al-ʿulūm* récemment éditée, Hyderabad, 1367 /1948, p. 7 sqq.).

Dans son commentaire sur le Pentateuque (1), il a donné un aperçu « historique » très important de l'idolâtrie, que nous devons rapporter presque en entier, vu sa signification capitale pour les idées professées par Juda b. Nissim.

« Il y a eu trois sortes d'idolâtrie. Les Anciens ont tout d'abord adoré les anges, c'est-à-dire les Intelligences séparées, car il est connu que certains anges règnent sur les nations. C'est dans ce sens que Daniel parle du « Prince » de l'empire perse ou de celui de l'empire grec. Ils ont pensé que ces anges avaient le pouvoir de faire du mal ou du bien. Chaque nation adorait son « Prince », car les Anciens les connaissaient. Ce sont ces êtres que l'Écriture appelle partout « dieux étrangers », car le mot *elōhīm* (dieux) s'applique aux anges [...]. Néanmoins, leurs adorateurs reconnaissaient que la force accomplie et la puissance totale appartenaient au Dieu suprême. C'est dans ce sens que les Rabbins ont dit : « (les païens) l'ont appelé Dieu des dieux ». C'est encore à ce sujet que l'Écriture dit (Ex. XXII, 19) : « quiconque sacrifie aux dieux, sera voué à l'anathème », *aux* dieux, avec l'article défini. Puis, et c'est la deuxième sorte d'idolâtrie, ils se sont mis à adorer tous les corps célestes visibles, les uns le soleil, les autres la lune, d'autres encore tel ou tel astre, selon la domination qu'il exerçait sur leur pays. Ils pensèrent donc que grâce à leur culte, l'astre croîtrait en puissance et leur serait utile. La Bible parle (de ce culte) en plusieurs endroits [citations] et interdit (aux Israélites) d'adorer les astres que Dieu a assignés à chacune des nations (2). Ce furent ces gens-là qui commencèrent à fabriquer de nombreuses figures appelées *pesīlīm, ašērīm, ḥammānīm,* car ils confectionnaient les figures de leur astre au moment où celui-ci était, selon sa position au ciel, dans sa pleine vigueur et conférait, pensaient-ils, à son peuple force et prospérité. Il me semble que cette pratique a débuté du temps de la génération de la Tour de Babel, lorsque Dieu dispersa les hommes dans tous les pays et qu'ils tombèrent, selon leurs divisions, sous la domination des astres [...] (3). Toutes ces forces eurent leurs faux pro-

(1) *Ex.*, XX, 3 ; cf. aussi son commentaire sur *Deut.*, XVIII, 9 dont nous aurons à reparler dans un autre contexte.

(2) Cf. *Deut.*, IV, 19.

(3) Cf. *Ma'areket ha-elōhūt*, 51 a-b : « Dans un sens, l'intention des hommes de la génération de la Tour de Babel était bonne. En effet, lorsqu'ils virent la domination des anges et la puissance de la position des planètes et des astres dans les pays, ils cherchèrent à se soustraire à cette domination et à venir s'abriter sous les ailes de la *Šekīnāh* qui est le lieu de l'unification. Ils crurent que le moyen dont ils s'étaient avisés, c'est-à-dire la construction d'une ville... [serait bon]. La *Šekīnāh*, telle fut leur pensée, reposerait immédiatement sur eux et ils ne seraient pas dispersés dans les pays sous la domination des « Princes » répartis sur les divers climats... la domination appartiendrait ainsi à l'Unité qui est Dieu... ».

phètes qui pratiquaient la divination et prédisaient à ces idolâtres certains événements futurs, au moyen de la magie et de la sorcellerie. C'est qu'aux astres sont attachés les démons qui ont leur demeure dans l'air comme les anges au ciel et qui connaissent l'avenir. De cette sorte d'idolâtrie relève le culte rendu à certains hommes. Lorsque les citoyens d'un certain pays voyaient l'un des leurs devenir très puissant et son étoile monter très haut, comme Nabuchodonosor, ils croyaient qu'en acceptant de l'adorer et de diriger leur intention vers lui, leur étoile monterait avec la sienne. Et il croyait lui-même que la pensée de ses adorateurs s'unissant à la sienne, la force de leurs pensées dirigée vers lui augmenterait sa prospérité. Telle était, selon nos Docteurs, l'opinion de Pharaon ; de même celle de Sennachérib, opinion qui s'exprime dans les paroles que lui prête l'Écriture (Is. XIV, 14) : « Je monterai sur les hauteurs des nuées, je serai semblable à l'Etre suprême » ; celle aussi d'Hiram et de ses compagnons qui se sont arrogé la qualité divine, par perversité et non par excès de folie (1). Par la suite, et c'est la troisième sorte d'idolâtrie, ils en vinrent à adorer les démons qui sont des esprits. Car il y a certains démons, chargés de certaines nations, et qui ont pour mission de conserver le pays à leurs protégés et de nuire aux ennemis de ceux-ci [...]. La « nigromancie » [l'auteur emploie le mot roman] nous renseigne sur les fonctions de ces démons et nos Docteurs en parlent aussi » (2).

Dans son sermon sur la perfection de la Tora, Nahmanide traite aussi amplement de la théurgie astrologique. Curieusement, il y attribue aux spéculations magiques et démonologiques, qu'il considère fondées sur des faits d'expérience indiscutables, une certaine valeur religieuse, en tant qu'elles impliquent la croyance au surnaturel, alors que, selon lui, Aristote qui niait toute causalité préternaturelle est un mécréant obstiné

(1) Cf. *Guide*, I, 63 et le commentaire de Šēmṭōb b. Joseph ; III, 29 (le célèbre chapitre sur les doctrines « sabéennes ») et 37.

(2) Voir aussi sur *Ex.*, XXXI, 18 (Veau d'or) : les Israélites désiraient d'obtenir un guide en remplacement de Moïse ; Aaron fabriqua pour eux un taureau, symbole du désert (car dans la *Merkābāh*, vision du char divin par Ezéchiel, sempiternel objet de spéculations philosophiques et kabbalistiques, le taureau est à gauche; or gauche = nord = mal = destruction ou désolation, donc désert), où séjournait à ce moment le peuple afin de concentrer leur intention sur cette figure (cf. le sermon du même auteur *Tōrat YHWH Temīmāh, R. Mose ben Nachmans Dissertation über die Vorzüge der Mosaischen Lehre*, éd. A. Jellinek, Vienne, 1872, pp. 31-33 et *Ma'areket*, fol. 51 c sq. qui ne fait que développer cette interprétation, Reprenant et développant l'exégèse de Nahmanide, Baḥya b. Āšer (fol. 120 a) transpose celle-ci sur le registre kabbalistique : la faute d'Aaron a été seulement d'avoir commis une sorte d'indiscrétion métaphysique en dévoilant aux profanes, par la confection du veau d'or , qu'Israël se trouvait pour lors dans le domaine du « principe de rigueur » ; loin de lui cependant la pensée de vouloir sacrifier à un autre être que Dieu.

et dangereux. Ceci rappelle les invectives de Juda b. Nissim contre les philosophes « naturalistes », parmi lesquels il ne compte cependant pas Aristote qui les aurait au contraire réfutés.

Après avoir noté que les phénomènes qui rompent l'ordre de la nature, qu'ils soient provoqués par des magiciens ou un prophète, prouvent que le monde est créé, Nahmanide continue en ces termes :

« De là appert l'obstination et la dureté du chef des philosophes, que son nom soit effacé, qui a refusé créance à plusieurs choses que beaucoup de personnes ont vues, dont nous avons nous-même constaté la réalité et dont la renommée s'est répandue dans le monde ; en ces temps anciens, comme à l'époque de Moïse, nul ne les ignorait. En effet, à cette époque les sciences étaient toutes *spirituelles,* comme celles relatives aux démons, aux sorciers, et les diverses sortes de fumigations offertes à la Reine du Ciel. Oui, en ces temps proches de la création du monde et du déluge, nul ne refusait de croire que le monde était créé ni ne se rebellait contre Dieu. Seulement ils cherchèrent leur avantage dans l'adoration du soleil, de la lune et des astres auxquels ils firent des images afin de recevoir une force supérieure, car même parmi les philosophes [a cours] un *Livre des Talismans* où il est écrit qu'il est possible d'introduire dans les figures l'esprit et la parole. Lorsque surgirent les Grecs, peuple neuf, qui n'ont pas reçu la sagesse en héritage, comme l'auteur du *Kuzari* l'a expliqué, cet individu (Aristote) s'éleva et refusa créance à tout ce qui n'est pas accessible à l'expérience sensible ; il fit porter ses recherches sur les sciences sensibles et nia toutes les choses spirituelles en disant qu'il n'y a rien de réel dans ce qu'on dit des démons et de la sorcellerie et que seules les choses physiques ont une action dans le monde. Il est pourtant notoire qu'il n'en est point ainsi. De toute façon à l'époque de Moïse, aucun impie ni hérétique ne niait ces choses-là... » (1).

Il serait facile d'extraire des auteurs juifs des XIIIe-XIVe siècles une ample collection de textes témoignant de leurs croyances astrologiques ou tout au moins de leur information en ce domaine. Par delà les différences

(1) *Tōrat YHWH*, p. 7 sqq. L'étude critique des réflexions musulmanes et juives sur la « théologie naturelle » et l'origine des cultes mérite une monographie. Faute de place, je ne puis m'étendre ici sur une page très intéressante de Faḫr ad-Dīn Rāzī relative aux opinions qui conduisent à l'associationnisme, *širk*, où les croyances astrologiques figurent en bonne position (*Mafātīḥ al-gayb*, V, 262).

individuelles qu'il ne nous appartient pas d'examiner ici (1), l'opinion moyenne qui se dégage des documents recouvre la doctrine d'Ibn Ezra : le principe de la détermination astrale est admis ; les nations, et même les Israélites en tant qu'individus, y sont soumis ; cependant Dieu régit souverainement les astres comme tout l'Univers ; en conséquence le mérite individuel des justes tempère la vigueur de la fatalité céleste (2), et le peuple élu pris collectivement y échappe dans une large mesure.

Je n'allèguerai donc, pour mieux illustrer la doctrine de Juda b. Nissim, que quelques indications empruntées à Baḥya b. Ašer (première moitié du XIVe siècle), exégète, prédicateur et écrivain d'édification sans originalité, mais reflet fidèle de la culture générale et des conceptions religieuses d'un Juif espagnol de l'époque.

Dans certains passages de ses œuvres, cet auteur semble s'opposer énergiquement à la croyance au fatalisme astrologique : c'est de l'athéisme que d'attribuer les vicissitudes de l'existence à l'arrêt des astres ; user des produits du sol sans bénédiction préalable (pratique éminemment blâmable aux yeux de la loi rabbinique) revient à croire que la subsistance dépend des astres ; il flétrit aussi la théurgie astrale (3). Ce n'est pourtant qu'une apparence ; ce que l'auteur condamne c'est que le Juif, oublieux des privilèges de son élection et des possibilités que les actes méritoires et la prière lui offrent, se croie soumis à une loi dont la validité est pourtant générale pour les Gentils et les impies. Bien mieux : un grand nombre de textes attestent combien il était personnellement convaincu de la réalité de la détermination astrale. Si les Rabbins ont dit : « Israël n'est pas régi par

(1) Aux travaux déjà mentionnés, ajoutons seulement les analyses fondées sur des textes inédits non utilisés jusque là dans *Sefarad*, X, 1950, 281 sqq. (Joseph Ibn Waqār) et *ibid.*, XII, 1952, 7-10 (Moïse Cohen Ibn Crispin).

(2) Il n'est peut-être pas inutile de rappeler les antécédents antiques de cette conception, d'après W. GUNDEL, *PW*, article *Heimarmene*, VII, col. 2637-8 : seul le corps est assujetti au destin, l'âme lui est supérieure ; « Dadurch nun dass gerade sie das Walten des Verhängnisses erkennt, entrinnt sie ihm und wird, trotzdem der sie umschliessende Körper darunter steht, stets ihre göttliche Freiheit aufrecht erhalten. Dies hatte bereits im Gegensatze zu Chrysipp Poseidonios scharfer betont, wir finden sodann die Idee bei Manilius... und bei Valens (er stützt sich auf Orpheus ; denn dieser habe behauptet, dass wir in Bezug auf die Seele unsterblich sind und gottgleich handeln ; stirbt man dem Körper ab, so ist man der εἱμαρμένη enthoben). Letzterer wendet dies auf die Astrologie an und schöpft aus ihr die Kenntniss des Loses, das dem Körper beschieden ist. Dadurch wird die Seele jeder vergeblichen Bestrebung nach ausserem Glück enthoben und so wahrhaft frei... und darum sind nur diejenigen wirklich δοῦλοι τῆς εἱμαρμένης die keine Kenntniss der Sternkunst haben » ; voir aussi la suite (gnosticisme, syncrétisme gréco-romain et oriental, christianisme) et A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, pp. 106-115 ; *Revue des Études Grecques*, 1937, p. 474 sq. et *Recherches de Sciences Religieuses*, 1938, p. 183 sq. Pour l'hermétisme, cf. NILSSON, II, 572 sqq.

(3) Voir *Kad ha-Qemaḥ*, s. vis *biṭṭāḥōn*, *berākāh*, *hašgāḥāh*, *naḥamū*.

les astres », cela ne se rapporte qu'au peuple élu en général, mais, individuellement, le sort de chaque Israélite est réglé par les astres (1). « L'astrologie, dit-il, est une science éminente et glorieuse à laquelle nos Docteurs n'ont garde de refuser créance » (2).

Le mérite et le démérite peuvent cependant avancer ou reculer le terme fixé de la vie ; pour un motif sérieux, Dieu modifie la détermination sans l'annuler entièrement : ainsi l'esclavage des Juifs en Egypte et leur sortie étaient prédéterminés ; l'intervention divine consistait à avancer le terme fixé par les astres (idée exprimée déjà par l'ancienne Aggada) (3).

Les forces astrales, objets d'idolâtrie, ne peuvent rien hors du champ d'activité qui leur a été assigné ; elles ne sont pas capables d'actions contraires : Mars, par exemple, ne saurait être que néfaste. Le pouvoir de bénir ou de maudire n'appartient « qu'à la force prééternelle, suprême, lot de Jacob, Créateur de l'Univers, de qui vient le bien et le mal, comme dit le prophète (Is. XLIV, 24) « c'est moi le Seigneur qui fais tout cela » (4) ».

Pharaon et les Égyptiens sont esclaves de croyances astrologiques erronées parce qu'incomplètes.

« Il est notoire que Pharaon et son peuple étaient des impies ; adeptes de la doctrine de l'éternité du monde, ils niaient l'omniscience et la providence divines, ainsi que le caractère créé du monde. Ils professaient que tout ce qui arrive ici-bas est livré au hasard et se trouve sous la domination des planètes qui gouvernent le monde ». Les songes de Pharaon sont précisément destinés à montrer que la providence s'étend sur ce bas monde et que la toute-puissance de Dieu est supérieure à la détermination des astres (5).

(1) Le livre de Dieu d'où Moïse demande à être rayé si son peuple n'obtient pas le pardon est l'ordre des astres : *Comm. sur le Pentateuque*, fol. 121 c-d.

(2) *Ibid.*, 25 b, sur *Gen.* , XV, 5, cf. 216 b ; voir également dans cet ordre d'idées les interprétations astrologiques de certains préceptes, prohibition des semis hétérogènes, fol. 153 d-154 a, lois de la guerre fol. 228 b-c, que nous ne pouvons pas analyser ici.

(3) *Ibid.*, 61 c-d, 92 a, 96 d. La prière ou le simple mérite rompent la fatalité astrale qui régit, au gré des Rabbins, « la naissance des enfants, la durée de la vie et la subsistance », fol. 242 b-c (cf. *Kad ha-Qemaḥ*, *s. v° parnāsāh* où il est spécifié que pour ces trois choses la prière est nécessaire ; voir *ibid.*, *s. v° tefillāh* : prolongation de vie accordée sur la prière d'Ezéchias, en dépit de l'horoscope funeste, et *s. v°. Pūrīm*, interprétation astrologique du Livre d'Esther : Dieu brise la détermination astrale). Malgré l'efficacité reconnue à la prière, Baḥya b. Ašer n'envisage pas celle-ci, autant que je voie, comme agissante en vertu de la sympathie cosmique, conception chère, au contraire, à Juda b. Nissim.

(4) *Ibid.*, 23 b, sur *Gen.*, XII, 3.

(5) *Ibid.*, 55 c-d ; cf. fol. 73 a : Pharaon ignore YHWH qui ne figure point parmi les forces astrales régissant les divers pays.

Etant donné l'attitude de Juda b. Nissim envers la Kabbale, il importe aussi de savoir comment les divers représentants de ce courant d'idées ont conçu le rôle des astres dans l'univers et à quel degré ils leur reconnaissaient de l'influence sur la destinée de l'homme. Faute d'une monographie sur cette question, mon information permet à peine de traiter ce point de façon sérieuse. Voici du moins quelques remarques incomplètes et provisoires sur l'aspect du problème qui nous intéresse le plus directement. Deux considérations nous guident dans cette recherche : telle qu'elle est constituée au XIV[e] siècle, la Kabbale suppose l'acquis de toute la masse de croyances juives antérieures et de tout le travail théologique et philosophique du passé ; elle transpose cet acquis sur son plan propre.

Dans son précis de la Kabbale, Joseph b. Giqaṭilia réinterprète dans un sens kabbalistique l'adage du Talmud : « tout dépend de l'astre *(mazzāl)*, même le rouleau de la Loi dans l'arche ». *Mazzāl* ne désigne pas dans ce dicton les corps célestes, mais il faut le prendre comme dérivé de la racine *NZL* (idée d'épanchement) : il s'agit du point initial de l'émanation des forces sefīrōtiques en *Keter* (1). Dans un autre passage du même livre, ce kabbaliste admet l'opinion courante qui fait régir les douze mois par les douze signes du zodiaque ; ces constellations reçoivent cependant leur force des « douze sceaux (notion empruntée au *S. Y.*) par lesquels le Grand Nom *YHWH...* s'unifie et devient unique » (fol. 69 *b*). Donc, ici encore, la source de la détermination astrale se trouve reportée dans le monde des *sefīrōt*, plus élevé en rang ontologique que les agents par lesquels elle s'exerce.

Le pseudo-Abraham b. David veut substituer aux procédés de divination par les astres des opérations kabbalistiques. Pour connaître l'avenir, sans avoir recours à l'art mensonger, en partie du moins, des astrologues, on aura avantage à se servir d'un tableau des combinaisons des douze et vingt-huit permutations des noms divins *(hawāyōt)* avec les temps connus de la marche du soleil et de la lune, ainsi que d'un autre tableau qui met

(1) *Ša'aré Orāh*, fol. 40 a-b. Dans son *Ginnat Egōz*, où la philosophie n'est pas complètement absorbée par la Kabbale, cet auteur adopte la même position qu'Ibn 'Ezra et beaucoup d'autres (fol. 38 a-b, 39 d-40 a). Pour la question de la sortie d'Egypte, il pense comme Baḥya b. Ašer ; voir son commentaire sur la Haggada de Pâques, dans *S. hanefeš ha-ḥakāmāh*, cah. K, fol. 4, col. d-cah. L, fol. 1 a. Je laisse l'exploitation des matériaux du *Zōhar* à plus compétents que moi ; d'après les textes que j'ai notés, les conditions de l'exemption de la fatalité astrale sont les mêmes que dans les documents analysés aux pages précédentes de cette étude.

en rapport les noms divins avec les mois de l'année (caractère lunaire) et les signes du zodiaque (caractère solaire) (1).

Enfin, comme exemple de l'appropriation des concepts astrologiques et philosophiques par la Kabbale, je traduirai un morceau de Samuel Ibn Moṭoṭ (2) :

« Tu as déjà vu qu'à *Tif'eret* appartient, parmi les sept *sefīrōt* inférieures, la faculté de maintenir l'équilibre. Elle [remplit] dès lors [une fonction] essentielle et reçoit le nom de « monde », qui s'applique [d'ailleurs] à l'ensemble des sept inférieures. Elle est dirigée d'en haut, du monde de l'Intellect, aussi a-t-on dit que les sept *sefirōt* inférieures ont la possibilité de réaliser ou de ne pas réaliser les qualités et les actions qui leur sont attribuées [en général] et à chacune en particulier, car tout [se passe] suivant la force qui descend sur elles du monde de l'Intellect ; celui-ci agit [à son tour], selon ce qui descend sur lui de l'*En Sōf*. C'est là notre croyance et notre tradition *(qabbālāh)* pure (3).

Les astrologues ont eu, dans la tradition propre à leur discipline, un soupçon de ce mystère grand et redoutable, mais [ils sont loin] de le concevoir tel qu'il est. Ils enseignent que la faculté d'agir [vient] aux hommes par l'action des astres et des planètes. C'est que toute leur science est uniquement fondée sur l'empirisme et le cours habituel des choses dans le monde. Que surgisse cependant une cause issue d'une force supérieure et dépassant [celles qu'ils connaissent], entravant l'action et la cause qui dépendent [selon eux] de chaque astre et de chaque planète, cette force supérieure aux [forces astrales], les astrologues ne disent pas ce qu'elle est. Elle est en vérité « l'Esprit du Dieu Vivant ». « L'esprit venant de l'Esprit » et « l'eau venant de l'esprit » entourent le firmament supérieur qui correspond, dans notre doctrine, au monde de l'Intellect ; à leur gré, [ces termes désignent] les deux parties de l'Ame Universelle qui se trouve en dehors du firmament : l'une qu'ils appellent « la partie de l'intellect et du savoir », l'autre l'âme raisonnable elle-même. Dans leur système d'astrologie judiciaire, ils établissent huit conditions qui pourraient bien être trouvées fausses. L'une d'entre elles est la suivante : une cause peut surgir à partir

(1) *Comm. sur le S. Y.*, fol. 35 a-b, cf. 33 a.

(2) *Mešobēb Netībōt* (comm. sur le *S. Y.*), mss hébreux de la B. N. 769, fol. 49-49 v°, 842, fol. 115-115 v°.

(3) Pour saisir le sens de cette spéculation, il faut se souvenir de la répartition des *sefirōt* entre les « trois mondes », dont nous avons parlé plus haut, et du rôle de *Tif'eret* comme faisant l'équilibre entre la Miséricorde et la Rigueur divines.

d'une force supérieure et éminente et aussi du côté de la force supérieure de l'âme qui est dans l'homme ; l'âme de l'homme peut être attachée à cette force supérieure et l'homme est alors à même de vaincre la fatalité. Les astrologues résument, eux aussi, les qualités des planètes : le Soleil chaud et sec modéré ; Saturne froid et sec ; Mars chaud et sec brûlant ; Mercure, nature variable selon l'astre avec lequel il se trouve en conjonction ; Jupiter chaud et humide ; la Lune froide et sèche modérée. A certaines de ces planètes ils attribuent la nature masculine et les appellent mâles, aux autres la nature féminine et les appellent femelles. Certaines sont de jour, d'autres de nuit, les unes bonnes, les autres mauvaises. Ils les répartissent en cinq groupes : deux planètes bonnes, deux mauvaises, une mixte, le grand luminaire, régent du jour, le petit luminaire, régent de la nuit. Il ressort de cet exposé que chez les astrologues aussi les planètes sont au nombre de cinq, encore que, en établissant le détail, on en trouve sept. Deux sphères les surmontent, celle des étoiles fixes et la sphère non-étoilée. Donc l'ensemble de la sphère comprend sept parties comme l'enseignent nos Docteurs : six correspondant aux six directions de l'espace, la septième au sanctuaire comme tu l'as vu ».

Les textes que nous avons rapportés ou analysés situent suffisamment la doctrine de Juda b. Nissim sur la détermination astrale. Ils montrent que notre auteur n'a pas soulevé de problèmes nouveaux, qu'il n'a pas fait appel à des concepts inconnus de ses lecteurs. Ce n'est pas le côté astrologique, mais le côté théologique de sa théorie du *ḥatm* qui porte un cachet particulier. Pour tous les partisans juifs de l'astrologie, néoplatoniciens ou kabbalistes, quelque convaincus qu'ils fussent du pouvoir déterminant des astres ou des entités spirituelles qui étaient censées présider à leurs mouvements, les forces célestes demeuraient soumises à la providence du Créateur et, par là, le peuple élu échappait en tant que tel à la rigueur de leurs arrêts (1). Tout à l'opposé, Juda b. Nissim ne veut rien savoir d'une providence divine libre ; il concède seulement l'existence de degrés dans le *ḥatm*. Le privilège d'Israël consiste uniquement à être asservi au *ḥatm* le plus général. L'être suprême, *deus absconditus*, reste en dehors de tout contact avec l'humanité.

(1) La doctrine selon laquelle l'observance de la Loi fléchit la détermination astrale, est, au sentiment d'Ibn Ezra, « le sens le plus profond de la Tora » (*sōd kol ha-tōrāh*, sur *Ex.*, VI, 2).

# CHAPITRE V

## L'âme et ses destinées

Nous avons constaté, en étudiant la cosmologie de Juda b. Nissim, qu'elle ne s'inspirait pas, malgré sa date, du système alfarabo-avicennien. Le même archaïsme s'observe quand on considère sa doctrine de l'âme.

Le morceau central de son exposé de la psychologie, à savoir le texte de « Platon » qu'il cite en deux fragments, en précisant toutefois lui-même que dans sa source il se faisaient suite, n'est autre chose qu'un emprunt quasi littéral à un opuscule qui a joui d'une grande vogue au moyen âge chez les Arabes et les Juifs comme chez les Latins : le traité sur « la différence entre l'esprit et l'âme » (*Risāla fī l-farq bayna r-rūḥ wan-nafs*), de Qusṭā b. Lūqā (1). A un certain nombre de variantes près, dont aucune n'a grande importance pour le fond, la concordance est totale entre les dernières pages de ce texte et les extraits rapportés par Juda b. Nissim, si bien que les deux versions se contrôlent mutuellement et leur comparaison permet d'améliorer l'une et l'autre.

(1) Renseignements bibliographiques chez C. Brockelmann, *G.A.L.*, I, 2ᵉ éd., p. 222 sqq. et *Suppl.*, I 365 ; G. Graf, *Geschichte der chris ichen arabischen Literatur*, t. II, 1947, p. 31. Editions simultanées par le P. L. Cheikho, *Mašriq*, 1911, pp. 94-104 (réimpression dans *Maqālāt falsafiyya qadīma*, Beyrouth, 1911, pp. 117-128) et G. Gabrieli, *Rendiconti Lincei*, S. V., t. XIX, 1910, p. 652 sqq., qui se sont ignorés mutuellement. La version latine avait été publiée dès 1878 par C. S. Barach. Quant à la valeur philosophique de cette élucubration, rappelons le jugement d'un bon connaisseur, saint Thomas d'Aq uin (*S. Th.* I a, q. LXXVII, a. 8, ad 1 um) : « Dicendum quod liber ille auctoritatem non habet ; unde quod ibi scriptum est, eadem facilitate contemnitur quam dicitur ».

Ce point établi, nous pouvons nous dispenser de nous occuper longuement des sources et antécédents antiques d'une doctrine que notre auteur a en somme littéralement copiée dans un manuel courant. Il faut seulement dire que la théorie dont l'opuscule de Qusṭā b. Lūqā donne un aperçu, ainsi que d'autres spéculations qui, chez Juda b. Nissim, viennent se ranger autour de ce texte principal, ne reflètent pas la pure doctrine platonicienne, mais l'enseignement médical qui s'exprime surtout dans les ouvrages de Galien. Il suffit donc de renvoyer ici aux recherches spéciales concernant le *pneuma* (1).

Si le dessin général de la psychologie de Juda b. Nissim est tout tracé dans les théories médicales grecques, l'auteur y introduit pourtant deux modifications suggérées par la tendance fondamentale astrologico-néoplatonicienne de sa pensée : influence des corps célestes sur la formation de l'embryon et attribution d'une position supérieure à l'âme qui, loin de se dégager de l'esprit par un processus naturel, vient se joindre plus tard au corps, et se comporte de façon tout à fait indépendante à l'égard de l'assemblage d'ordre inférieur constitué par la réunion des quatre éléments et du *pneuma*.

Dans leur dissertation sur la conception (*fi masqaṭ an-nuṭfa, RIṢ*, II, 356), les « Frères » exposent qu'au moment de la copulation s'unit au sperme une force de l'âme végétative qui circule dans tous les corps susceptibles de croissance ; cette force est une de celles de l'âme naturelle (*nafs ṭabī'iyya*) circulant dans les quatre éléments ; cette âme dérive à son tour de l'Ame Universelle qui circule dans tous les corps existant dans le monde. Le *pneuma* est cependant absent de toute cette description. En revanche, si les « Frères » placent l'embryon, au cours des neuf mois de la gestation sous l'influence successive des planètes, doctrine astrologique fort répandue, nous ne trouvons rien de tel chez Juda b. Nissim.

Malgré ces différences qui tiennent, je crois, à ce que Juda b. Nissim

(1) Franz RÜSCHE, *Blut, Leben und Seele, ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten alexandrinischen Theologen*, Paderborn, 1930 ; du même : *Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Pneumalehre*, Paderborn, 1933 ; Gérard VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à saint Augustin*, Paris et Louvain, 1946. Voir aussi CHAIGNET, *op. laud*, III, 349 sqq. ; Jak. GUTTMANN, *op. laud.*, p. 50, n. 1 ; *Archives...*, XVII, 1949, p. 121, et tout récemment, Gotthold WEIL, *Maimonides über die Lebensdauer*, Bâle-New-York, 1953, p. 45. On peut dire que la psycho-physiologie de Juda b. Nissim est d'inspiration essentiellement galénique : dépendance des facultés de l'âme du tempérament du corps (cf. *Archives, loc. cit.*, p. 117, n. 3), l'esprit psychique considéré comme « instrument premier » de l'âme (cf. GALIEN, *de Placitis Hipp. et Plat.*, livre IX [livre VII, éd. I. Müller, 1874], p. 604 sq.), les termes âme naturelle, animale, psychique.

n'avait pas à se laisser aller à de longs développements psychologiques dans un ouvrage qui n'est pas une encyclopédie philosophique, l'affinité est, ici encore, incontestable entre les philosophes de Basra et l'auteur du *Uns al-ġarīb* (1).

L'intervention des forces astrales a lieu, selon Juda b. Nissim, aussi bien au moment de la conception qu'au moment de la naissance. Cette conception trahit l'embarras des faiseurs d'horoscopes qui faute de pouvoir fonder leurs calculs sur le premier, théoriquement seul valable, mais échappant à toute précision, se sont rabattus sur le second, plus facile à déterminer (2).

Fidèle à son inspiration néoplatonicienne, Juda b. Nissim professe l'antériorité de l'âme par rapport au corps qu'elle vient animer pendant un certain temps, et sa survivance au conglomérat matériel dans lequel elle n'a fait que passer (3).

Quoique le nom de Platon couvre à tort la plus grande partie de l'aperçu de psychologie de Juda b. Nissim, tout n'est pas inauthentique dans ce qu'il allègue comme étant la doctrine du fondateur de l'Académie. Ainsi une citation presque exacte du *Timée* est à la base de la doctrine qui représente les âmes comme constituées par le mélange des natures et des actes des corps célestes. Le Démiurge, dit Platon, « ayant combiné le tout, il le partagea en un nombre d'Ames égal à celui des astres. Il distribua ces âmes dans les astres chacune à chacun... » (*Timée* 41 e). La paraphase de notre auteur ne fait que souligner le caractère astrologique du texte, gauchissement qu'il a peut-être déjà trouvé dans un chaînon intermédiaire entre la source grecque et sa propre rédaction.

(1) Le terme *nafs ṭabī'iyya* leur est commun, mais la position de cette âme n'est peut-être pas envisagée du même point de vue dans les deux systèmes : chez les « Frères » elle intervient au moment de la copulation, chez Juda b. Nissim elle est la première et la moins élevée dans la hiérarchie des trois âmes.

(2) Voir Bouché-Leclercq, p. 373 sq. ; D. Amand, pp. 49-51. Le texte de base est Ptolémée, *Tétrabible*, III, 2 (*Ptolemaeus Apotelesmatica* ediderunt F. Boll et Ae. Boer, Leipzig, 1940, pp. 107-110) περὶ σπορᾶς καὶ ἐκτροπῆς surtout p. 108, où l'auteur conclut (lig. 20-23) : ὥστε εὐλόγως καὶ τῶν τοιούτων ἡγεῖσθαι δηλωτικόν εἶναι τὸν κατὰ τὴν ἐκτροπὴν τῶν ἀστέρων σχηματισμὸν, οὐχ ὡς ποιητικὸν μέντοι πάντως, ἀλλ'ὡς ἐξ ἀνάγκης κατὰ φύσιν ὁμοιότατον δυνάμει τῷ ποιητικῷ.

Voir aussi le texte de 'Alī b. Aḥmad al-'Imrānī, traduction latine d'Abraham b. Ḥiyya et Platon de Tivoli, ap. J. M. Millás, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, Madrid, 1942, p. 329 : « Ex hoc enim opere constat, ut cum sciueris horam impregnationis cuiuslibet mulieris uel animalis, sciemus per eam quid fit de hoc semine donec inspiretur, et quid fit usque quo exeat ex utero, et quid fiat de eo usque ad diem obitus sicut in opere Astrologie dicitur. Astrologi non iudicauerunt per natiuitates nisi qua hora impregnationis uix potest certificari, Tholomeus autem inquid (*sic*) horam natiuitatis significare [un mot incompréhensible dans le manuscrit] initium ».

(3) Pour la survie de l'âme il faut cependant tenir compte des restrictions que nous apporterons plus loin.

C'est encore Platon qu'il suit dans la question controversée de l'unité de l'âme, problème qui, après les Grecs, a divisé les Arabes. Platon, tel que les Anciens, à commencer par Aristote, l'ont compris, distinguait trois âmes, raisonnable, irascible et concupiscible, tandis qu'Aristote n'admettait que différentes « facultés » d'une seule et même substance (1).

Juda b. Nissim met en tête de son extrait de Quṣṭā b. Lūqā l'indication sur le rapport de contenant à contenu qui existe entre le corps, le *pneuma*, l'âme et l'intellect. Cette doctrine ne figure point dans le *de Differentia*, mais elle a une longue histoire derrière elle. Le point de départ en est le texte suivant du *Timée* (30 b) (2) : Ayant donc réfléchi, il [le Démiurge] s'est aperçu que de choses visibles par leur nature, ne pourrait jamais sortir un Tout intelligent. Et, en outre, que l'intellect ne peut naître en nulle chose, si on le sépare de l'Ame. En vertu de ces réflexions, c'est après avoir mis l'Intellect dans l'Ame et l'Ame dans le Corps qu'il a façonné le monde... »

Chez Plutarque, ce rapport est clairement transporté sur les éléments du composé humain (3).

Il faut relever ici les spéculations du *Corpus Hermeticum* dont l'influence est vraisemblable sur celles de quelques penseurs arabes et juifs.

« L'âme de l'homme est véhiculée en la façon que voici. L'intellect est dans la raison discursive, la raison dans l'âme, l'âme dans le souffle : enfin, le souffle, passant à travers les veines, les artères et le sang, met en mouvement le vivant, et l'on peut dire dans une certaine mesure qu'il le porte » (X, 13).

« L'âme est dans le corps, l'intellect est dans l'âme, le verbe dans l'intel-

(1) Voir GALIEN, *de Plac.*, 501, 10 sqq. : ... ὁ δ'Ἀριστοτέλης τε καὶ ὁ Ποσειδώνιος εἴδη μὲν ἢ μέρη ψυχῆς οὐκ ὀνομάζουσιν, δυνάμεις δὲ εἶναί φασι μιᾶς οὐσίας ἐκ τῆς καρδίας ὁρμωμένης ...
*Id.*, sur le *Timée*, éd. Daremberg, p. 10 : Πλάτων δ'ὀνομάζει τὰς ἀρχὰς ταύτας εἴδη ψυχῶν οὐ μίας οὐσίας δυνάμεις μόνον. Cf. aussi *Galeni Compendium Timaei Platonis*, introduction, p. 15. ARISTOTE avait dit (*de Anima*, II, 2) que seul l'intellect est γένος ἕτερον ψυχῆς et χωριστόν ; les autres parties de l'âme ne se distinguent que de raison (ἕτερα ... λόγῳ). Sur la trichotomie, cf. FESTUGIÈRE, *L'idéal...*, p. 199, n. 2. Chez les Arabes, le médecin Rāzī (dans son *ṭibb rūḥānī*, *Opera philosophica*, éd. Kraus, p. 28) soutient la doctrine platonicienne des trois âmes, thèse vigoureusement combattue par son contradicteur, l'ismaélien Kirmānī, qui ne veut connaître que des activités d'une âme unique, non point des entités distinctes : ainsi le navigateur ou le charpentier exécutent des opérations diverses sans cesser pour autant d'être identiques à eux-mêmes. Pour les « Frères » (position aristotélicienne) voir les références, *Archives* 1949, p. 120, n. 1, où est traduit également un texte de Faḫr ad-Dīn Rāzī résumant le débat. MAIMONIDE embrasse l'opinion aristotélicienne (introduction au commentaire sur le traité *Ābōt*). La question revient souvent sur le tapis dans la littérature de vulgarisation musulmane comme juive, sans être autrement approfondie.

(2) Où il s'agit de la formation du monde et non de la structure de l'âme individuelle.

(3) *Plat. Quaest.* A 1002 F, Bernardakis, VI, 128 : ψυχὴν μὲν ἐν σώματι, νοῦν δ'ἐν τῇ ψυχῇ.

lect, Dieu donc est leur père à tous » (XII, 13) (1).

Chez les Juifs, un texte de Sabbataï Donnolo est la réplique incontestable de la doctrine hermétique que cet auteur a pu directement connaître par une source grecque sans passer par un intermédiaire arabe :

« De même que Dieu porte le monde, en bas et en haut, avec tout ce qu'il contient (2), et les sots et les ignorants pensent que c'est Lui qui est porté, de même l'esprit vital (*ruaḥ ḥayyim* (ζωτικὸν πνεῦμα) porte le corps tout entier, en bas et en haut, à l'intérieur et à l'extérieur, d'une extrémité à l'autre. Les ignorants pensent que c'est le corps qui porte l'esprit, mais il n'en est point ainsi, car au terme de la vie l'esprit de l'homme quitte le corps et retourne vers Dieu qui l'a donné ; le corps, masse informe (*gōlem*), reste là mort, comme une pierre, il ne sert plus à rien » (*Ḥakmōnī*, p. 24).

Ibn Gabirol se réfère plusieurs fois à cette doctrine, qu'il considère visiblement comme une vérité philosophique acquise, car il l'utilise en vue d'autres démonstrations sans se croire obligé de la formuler explicitement, encore moins de l'étayer d'une preuve quelconque (3).

En renvoyant à Platon pour ce qui concerne l'imagination, la réflexion et la mémoire, Juda b. Nissim se trouve effectivement dans la ligne de la

(1) La doctrine est d'ailleurs plotinienne : *Enn.*, III, 9, 3 et V, 5, 9. — Voir les commentaires de W Scott, *Hermetica*, Oxford, 1924, II, pp. 252 sqq. et de Nock-Festugière, pp. 128-129, 132, 171-172, 188, 387. Nous n'avons aucune compétence pour discuter la question de savoir dans quelle mesure ces textes hermétiques contiennent déjà la théorie du ὄχημα « corps spirituel », analogue à l'*aura* des spirites modernes, nettement professée par le néoplatonisme tardif (cf. aussi Nilsson, *op. laud.*, p. 428). En tout cas, il ne nous semble pas, jusqu'à plus ample informé, que le concept de ὄχημα ait pénétré sous cette dernière forme dans la philosophie arabo-juive. Cf. aussi Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, II, pp. 138-139.

(2) Ceci est une conception attestée déjà dans l'Aggada juive et dans le *S. Y.*

(3) *Fons uitae*, p. 75, 24 (Falq., III, 3) : « ... spiritus qui est medius inter animam et corpus... » ; 77, 24 sqq. (Falq., III, 6) « et substantia intelligentiae, quae est simplicior et dignior omnibus substantiis minoris mundi, non est coniuncta corpori, quia anima et spiritus sunt media inter illa » ; 194, 3 : « corpus humanum non recipit actionem animae rationalis nisi per medium spiritus animalis... ».

Cf. S. Horovitz, *Die Psychologie ibn Gabirols*, Breslau, 1900, p. 126 sq.

Un passage des « Frères » reproduit la doctrine hermétique, mais avec une modification et d'une manière qui ferait croire, à première vue, à une opposition. Le corps, disent-ils (*RIṢ*, IV, 296), « est porté et ne porte pas, contrairement à ce que prétendent beaucoup d'ignorants que c'est le corps qui porte l'âme, celle-ci n'étant que la meilleure partie des éléments dont celui-là est composé, forte par la force de la nourriture, faible quand la nourriture est faible ; c'est le contraire qui est vrai : c'est l'âme qui porte le corps... » (de même, c'est le vent qui actionne le navire et non le navire le vent) « le *pneuma* n'est pas de la substance du corps, le corps ne porte point l'esprit et personne au monde ne saurait ramener l'âme une fois qu'elle a quitté le corps ». Au vrai, la critique des « Frères » est dirigée contre une conception matérialiste (sans doute galénique) de l'âme, non contre la doctrine hermétique, reprise par Donnolo, Ibn Gabirol et Juda b. Nissim, avec cette différence toutefois que selon eux c'est l'âme (sans spécification) et non le souffle vital qui « porte » le corps. Il y a là un problème que je ne suis pas à même d'éclaircir. — Notons enfin que la conception de l'entité supérieure portant son porteur a été adoptée dans le *Zōhar* (*Pequdē*, II, 242 a) :

כל מן דאיהו בדרגא עלאה איהו נטיל למאן דנטיל ליה

M. Tishby signale (*Mišnat ha-Zōhar*, I, 443) un parallèle talmudique, lequel ne vaut cependant que pour l'application exégétique non pour le fond de l'idée.

tradition platonicienne arabe, comme en témoigne ce texte du médecin Rāzī qui prétend résumer la doctrine de Platon sur l'âme :

« La sensation, le mouvement volontaire, l'imagination, la réflexion et la mémoire relèvent du cerveau, non dans ce sens que ces ( opérations) ressortiraient à son caractère particulier et à sa complexion, mais [en tant qu']elles relèvent de la substance qui réside en lui et qui s'en sert comme d'un outil et d'un instrument ; le cerveau est, en effet, le plus immédiat des instruments et des outils de cet agent-là » (1).

L'enseignement de Juda b. Nissim touchant l'action de l'âme (ou du *pneuma*) sur les différentes parties du corps, les troubles qui se produisent dans l'organisme lorsque la circulation du *pneuma* est entravée, reflète toujours la doctrine médicale gréco-arabe, telle que d'autres auteurs l'exposent avec plus ou moins de détails (2).

Dans ses spéculations sur les destinées de l'âme, Juda b. Nissim ne quitte pas, en apparence, le sillage néoplatonicien. Au fond, cependant, il se désintéresse, à part quelques concessions verbales à la phraséologie religieuse courante (3), du sort de l'âme après sa séparation du corps. Tout semble se passer pour lui comme si la félicité et la damnation étaient des états purement internes, la première étant le sentiment qu'a l'âme raisonnable d'être affranchie de toute préoccupation concernant le corps, une sorte de loisir intégral de s'adonner à la contemplation intellectuelle, la seconde la conscience de l'asservissement aux obligations absorbantes de l'association qui la lie au corps. Tout cela n'est point nouveau ; les « Frères » et Ibn Sīnā répètent et varient à satiété ces idées-là. Pourtant chez ces

(1) Rāzī, *loc. cit.* — Pour les termes grecs correspondants φανταστικόν, διανοητικόν, μνημονευτικόν voir Chaignet, III, 362 et cf. *RIṢ*, III, 17 (localisations cérébrales) ; Ibn 'Ezra sur Ex., XXXI, 3 (voir I. Efros, *JQR*, n. s. XX, 1929/30, p. 119 sq.) ; Joseph b. Jehuda, *Séfer ha-Mūsār*, éd. W. Bacher, pp. 171, 3-8, 174 sq., 210, avec les notes.

(2) L'explication des troubles organiques, spasmes, paralysies, apoplexie, par l'obstruction des voies du *pneuma* remonte au médecin grec Dioclès de Caryste, cf. Rüsche, *Blut, Leben und Seele*, p. 146 sq. — Le terme *ri'ša* employé par Juda b. Nissim se trouve par exemple dans le *Kāmil aṣ-ṣinā'a* de 'Alī b. 'Abbās, VI, 21 (ms. arabe, Paris B. N. 2871, fol. 103v°) où il est défini comme un trouble moteur causé à la fois par la nature et par la maladie ; « *nature* » étant pris ici dans le sens de *quwwa mudabbira* (*hegemonikon*) ou de *quwwa nafsāniyya* ; mais il n'est pas question de *rūḥ* dans ce contexte, pas plus que dans IX, 11, fol. 135-135v° où les causes de cette affection sont plus amplement exposées.

Voir aussi Ibn Sīnā, *Qānūn*, livre III, *fann* I, traité V, chap. 8 (*ṣar'*, épilepsie) et 12 (*sakta*, apoplexie ; c'est surtout cette affection qui est causée par l'occlusion des conduites du *pneuma*).

(3) Cf. une formule comme celle-ci « l'âme intelligente a la vie et la science, et reçoit l'épanchement de la lumière de l'Intellect avant l'existence de l'homme et après sa disparition » (fol. 148 : *an-nafs al-'ālima hiya 'ālima waḥayya wamufayyaḍa min nūr al-'aql qabla kawn al-insān waba'da fanā'ih.* Mais l'esprit de toute l'œuvre interdit d'accorder une portée sérieuse à une déclaration isolée de ce genre, quelque formelle qu'elle paraisse.

penseurs se manifeste la préoccupation constante (et c'est le cas à peu près partout au moyen âge [1] de ne pas faire trop bon marché des données révélées au sujet de la rétribution, même quand ils leur font subir une interprétation spiritualiste qui les détourne complètement de leur sens littéral. De toute façon, ils ne songent pas à borner l'histoire de l'âme à sa présence effective dans le corps physique ; tout au contraire, ils spéculent hardiment au sujet de son retour dans le monde intelligible d'où elle était venue, des obstacles qui peuvent lui barrer le chemin du retour et des récompenses qui l'attendent si elle parvient dans sa patrie céleste. En un mot, ils reconnaissent un au-delà spirituel et leur doctrine comporte une eschatologie qui, tout en n'ayant que le nom en commun avec l'eschatologie coranique, ne se laisse pas réduire à la projection d'états purement internes de la vie psychologique de l'homme dans sa condition terrestre sur le plan d'une survie aussi problématique qu'imprécise. En lisant Juda b. Nissim, on ne peut, au contraire, se défendre de l'impression que s'il ne rejette pas positivement toute idée de survie, il limite tout de même pratiquement son horizon à l'existence actuelle. C'est durant celle-ci que s'accomplit la destinée de l'âme dont il n'a du reste nulle part relaté, comme le font généralement les néoplatoniciens, la descente dans le monde corporel.

Étant donné la structure du monde, sans commencement temporel, chaque entité se trouvant à sa place hiérarchique, douée des propriétés qui lui reviennent et le tout étant enserré dans les mailles de la détermination astrale universelle, il est naturel que l'âme intelligente aspire au supérieur, mais il n'y a aucun lieu de supposer que cette aspiration se réalisera sur un autre plan que l'ordre actuel de l'existence. Cela ne veut pas dire qu'à la félicité même ainsi conçue il n'y ait point de conditions, identiques, nous le verrons dans un instant, à celles que pose le néoplatonisme de toute obédience. Il y a là naturellement contradiction, de même que la liberté impliquée par la différence que l'auteur reconnaît aux destinées spirituelles suivant la conduite de l'individu est dans le fond incompatible

(1) Pour Ibn Sīnā voir L. GARDET, *op. laud.*, pp. 86 sq., surtout pp. 91 sqq. Dans *Najāt*, p. 477, Ibn Sīnā pose la rétribution corporelle comme une vérité religieuse révélée, sans pourtant l'étudier, car « la Loi religieuse en a suffisamment traité » (*mafrūġ minhā fī š-šar'*). Quant à Ibn Rušd, il taxe formellement de *kufr* l'interprétation allégorique qui abolit la réalité de la félicité et de la damnation dans l'au-delà (*Faṣl al-Maqāl*, éd . Müller, pp. 15-16). L'attitude de Maimonide est toute semblable. Je sais bien qu'en pareille matière il ne faut pas s'arrêter au mot-à-mot des textes et aussi que chaque cas particulier demande à être examiné en soi. Mais le fait demeure qu'aucun de ces penseurs ne fait aussi résolument litière de l'eschatologie révélée que les spéculations de Juda b. Nissim.

avec tout ce que Juda b. Nissim enseigne par ailleurs sur l'organisation de l'univers. Mais cette antinomie, qui n'existe pas seulement dans son système, n'empêche pas que la tendance profonde, à peine mitigée par quelques expressions conciliatrices, de sa pensée soit exclusive de la conception de toute survie, matérielle ou spirituelle (1).

Ceci posé quant à l'inspiration fondamentale de sa doctrine, les éléments constitutifs de ses spéculations se ramèneront facilement, à les considérer sous l'angle historique, aux données habituelles de l'idéologie néoplatonicienne et se réduiront, à peu de choses près, à un assemblage de lieux communs. Nous le montrerons en considérant trois thèmes : le détachement du corps (ou peut-être mieux dépouillement de la corporéité), l'utilisation des traits du caractère, le portrait du sage.

Nous n'avons pas l'intention de résumer de seconde main la longue histoire de la doctrine hellénique qui met comme condition à la perfection spirituelle l'abolition totale de la corporéité : mourir au sensible, c'est le prix de la connaissance de la vérité (2).

Retenons seulement ici deux textes de Plotin (3) qui, directement ou indirectement, ont exercé la plus grande influence sur l'idéologie arabo-juive du moyen-âge :

« ... ce qui n'est pas du tout soumis à la mesure, c'est la matière qui, à aucun degré ne devient semblable à Dieu ; mais plus un être participe à

(1) On ne s'étonnera pas, après les points de contact que nous avons signalés entre la doctrine de Juda b. Nissim et celle des Ismaéliens, de retrouver les mêmes idées dans ce milieu. Paradis, Enfer et Purgatoire ne sont, enseigne le *Rawżat ut-taslīm*, que des états psychiques du sujet ; les expressions du texte révélé (*'ibārāt-i-tanzīlī*) sont uniquement à l'usage du vulgaire ignorant, incapable de comprendre les abstractions (Ivanow, *JRAS*, 1931, p. 547). Voici ce qu'écrit également le même érudit dans son introduction à l'écrit nizârite *Kalami Pir*, Bombay, p. xlviii : « Apparently the real Nizar theory is that of the conscious soul's progress towards God by gradual acquisition of the knowledge of divine mysteries, which are gradually revealed to the feathful by the *ḥudūd*, or the priestly teachers, and ultimately the *ḥujjat* and the Imam. When the human soul thus attains its highest wisdom, it becomes assimilated with the Highest Wisdom of the Universe which is an eternal substance, Divine in its origin. Thus what was originally an individual human soul, becomes entirely identified and absorbed in God... One of the most interesting features of Nizari thought is the admission of many phenomena of religious life, and of some eschatological ideas, as being immanent to the human mind. » Ainsi par exemple ce texte enseigne (p. 92/87) que *'arš, kursī, lawḥ, qalam*, paradis, enfer « sont [en quelque sorte] l'homme » (*mardī bāšand*) : paradis est l'homme qui appelle ses frères à Dieu, enfer celui qui les détourne de Lui.

(2) Outre les références données ci-dessus pour l'idée de la « recherche de la vie dans la mort », voir par exemple W. Capelle, *Altgriechische Askese, Neue Jahrbücher*, XXV, 1910, pp. 682 sqq. ; J. Kroll, *op. laud.*, pp. 342, 344 sq. ; A. H. Festugière, *L'idéal...*, pp. 183-185, 205-207 ; L. Robin, *Platon*, p. 70 ; Fr. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942, préface, p. 111 et tout le chap. VIII (pp. 343-386) de *Lux Perpetua*, Paris, 1949.

(3) Dont Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 2, 4e éd., p. 654 : caractérise la morale en ces termes : « Das entscheidende für den sittlichen Zustand des Menschen ist die Abkehr vom Sinnlichen... Der Grundbegriff dieser Ethik ist daher der Begriff der Reinigung, der Lossagung vom Körper ».

la forme, plus il devient semblable à l'être divin, qui est sans forme ; l'âme qui en est plus voisine que le corps et les êtres du même genre que l'âme y participent plus que le corps... » (*Enn.* I, 2, 2).

« ... En se séparant du corps, ... elle [l'âme] se recueille en elle-même avec toutes ses parties qui avaient un lieu distinct ; elle est tout à fait impassible... elle ne sent plus les souffrances, ou bien si cela ne lui est pas possible, elle les supporte sans aigreur et les amoindrit en ne les partageant pas ; autant qu'elle le peut, elle supprime les sentiments violents ; si elle ne le peut pas, elle ne permet pas à la colère de la gagner, mais laisse au corps l'agitation involontaire... elle est sans aucune crainte... elle ne désire rien de honteux. Mais non seulement l'âme raisonnable sera en elle-même pure de toutes ces passions ; elle voudra encore en purifier la partie irrationnelle... ... la partie irrationnelle de l'âme sera comme un homme qui vit près d'un sage ; il profite de ce voisinage, et ou bien il devient semblable à lui, ou bien il aurait honte d'oser faire ce que l'homme de bien ne veut pas qu'il fasse... » (*Enn.* I, 2, 5).

Et un passage de la *Théologie d'Aristote* proclame que la corporéité nous empêche de dépasser la pensée discursive : « ... seul peut contempler ce monde-là l'homme dont la raison a absorbé les sens... quant à nous, nos âmes n'acceptent pas de contempler la beauté et la splendeur de ce monde lumineux, car la sensibilité a le dessus sur nous et nous ne tenons pour vraies que les choses corporelles. C'est pourquoi nous croyons que la science ne consiste qu'en des opinions tirées des jugements, qu'il ne peut y avoir de science que par la position de jugements et la déduction de conclusions à partir d'eux... » (1).

Dans la philosophie arabe et juive la doctrine de l'abolition de la corporéité est constamment reprise et illustrée, et l'une des images les plus fréquentes qui la traduisent est précisément celle adoptée par Juda b. Nissim : la corporéité est un voile, un écran (*ḥijāb, ġiṭā'*. en hébreu *māsāk*) (2) qui s'interpose entre le sujet connaissant et la suprême vérité.

Dans un traité de l'Ame attribué à Isḥāq b. Ḥunayn, on insiste sur les

(1) P. 163-164, dérivant d'*Enn.*, V, 8, 4, 47 sqq. Il y aurait beaucoup à dire du problème de la discursion et de l'intuition dans la *Théologie*. Quelques textes afférents ont été glosés par Ibn Sīnā ; cf. *Revue Thomiste*, 1951, pp. 399 sqq. Je note en passant que les pages consacrées par Šemṭōb b. Falqera à l'abolition de la corporéité (*Séfer ha-ma'alōt*, p. 25-27) s'inspirent visiblement du texte cité de la *Théologie*.

(2) STEINSCHNEIDER a réuni jadis un certain nombre d'exemples, assez hétéroclites, de cette image : *Ma'amar Hajichud*, p. 21, n. 44.

obstacles que le corps met devant les aspirations de l'âme raisonnable (1).

Fārābī revient plus d'une fois sur ce thème : « Puisque nous sommes plongés dans la matière, celle-ci est cause de l'éloignement de notre substance de la substance première. Plus notre substance se rapproche de Lui [l'Etre Premier] et plus nous nous en faisons une représentation plus parfaite, plus certaine et plus vraie. Car à mesure que nous nous dégageons de la matière, notre représentation de Lui devient plus parfaite. Et nous nous rapprochons précisément de Lui en devenant intelligence en acte. Et lorsque nous nous serons complètement séparés de la matière, l'intellection de Lui se réalisera dans notre esprit le plus parfaitement possible » (2).

L'idée et l'image reviennent fréquemment comme de juste chez les « Frères » (3).

Les *Muqābasāt* de Tawḥīdī insistent maintes fois sur l'incompatibilité du corps et de la vie spirituelle, surtout à propos de l'opposition entre la pensée discursive et la contemplation des essences ; en somme amplification et mise en forme littéraire des enseignements de la *Théologie d'Aristote* (4).

Le thème de l'abolition de la corporéité n'est pas moins fortement mis en relief dans la « mystique » philosophique d'Ibn Sīnā.

Le plaisir intellectuel, dit-il quelque part, est bien plus important pour nous que le plaisir des sens. Mais, de même que l'organisme altéré par quelque maladie peut ne point trouver son plaisir à ce qui est normalement objet de délices, de même l'âme liée au corps ne jouit pas comme il conviendrait de la perfection qui peut échoir à la faculté rationnelle. Pour goûter la joie et la félicité infinies qui résultent de la contemplation intellectuelle de la réalité, il faudrait être séparé du corps (5).

(1) *Kitāb an-nafs*, dans le recueil déjà cité d'A. F. el-Ahwani, p. 166 sq.

(2) *Madīna Fāḍila*, p. 13, 7-11, traduction, modifiée pour la dernière phrase, d'A. Jaussen, Y. Karam et J. Chlala, *Al-Farabi, Idées des Habitants de la Cité vertueuse*, Le Caire, 1949, p. 24. — Dans *Ta'līqāt*, p. 4, il est enseigné que l'âme ne connaît son essence que si elle se dépouille de la matière. — Un texte psychologique dont je ne connais que la version hébraïque (*Māhūt ha-nefeš*, ms. hébreu, B. N. 763, fol. 67v°, voir Hüb, § 162, p. 295) fait intervenir l'image du *māsāk* (*ḥijāb*) : le voile est ôté de l'âme raisonnable à mesure que le corps est amoindri et abaissé.

(3) Voir notamment tout le trente-quatrième traité (éd. Bombay, IV, 112 sqq., éd. du Caire, IV, 82 sqq.). De même dans les textes ismaéliens, comme dans les *Fragments* publiés par St. Guyard : p. 61 sq. /191 sq : abolir le corporel est une des conditions de la « vie éternelle » ; un peu plus haut (trad. p. 157) : en se dépouillant de la corporéité, l'âme raisonnable s'élève, grâce à l'épanchement que la Raison Universelle répand sur elle, au-dessus de la matière et déchire les *voiles* qui l'enveloppent, le temps et le lieu. Le *Rawẓal ut-taslīm* enseigne de son côté (Ivanow, *loc. laud.*, p. 547) : « Misfortunes, ill-luck, and evil are due to 'veils' of stupidity, mistake, illusion, passions, etc. » Pour l'abolition de la corporéité, voir *ibid.*, p. 551.

(4) Ed. Sandūbī, pp. 119, 216-217, 256, 331, 332.

(5) *Najāt*, p. 402.

« Purifier l'âme, dit-il ailleurs (1), est l'éloigner des figures corporelles qui sont incompatibles avec ce qui fait gagner la félicité ».

Et en parlant dans les *Išārāt* de l'extase philosophique, il tient ce langage (2) :

« Comme tu es actuellement dans le corps, au milieu des distractions et des obstacles qu'il t'apporte, tu n'aspires pas à la perfection conforme [à ta nature spirituelle] et tu ne souffres pas quand son contraire est réalisé. Sache que ceci vient de toi, non pas d'elle ; des causes de cette situation tu portes en toi quelques unes sur les lesquelles on a déjà attiré ton attention [...].

Ceux qui savent véritablement (3) et qui se tiennent à l'écart de l'impureté parviennent, dès qu'ils sont délivrés de la souillure de la liaison avec le corps et dégagés des distractions, au monde de la sainteté et de la félicité ; ils reçoivent l'empreinte de la perfection suprême et la plus haute délectation se réalise pour eux [...].

Cette délectation n'est pas entièrement absente tandis que l'âme est [encore] dans le corps ; ceux qui sont plongés dans la contemplation du monde divin (*jabbarūt*), tournant le dos aux distractions, obtiennent une part abondante de cette délectation qui parfois les domine et les distrait de toute autre chose » (4).

Ġazālī rapporte comme doctrine commune des *falāsifa* que l'âme préparée à recevoir l'épanchement de l'Intellect Agent se passerait de la perception corporelle, mais le corps l'empêche d'être en union constante avec l'intellect ; le *voile* ne sera levé qu'à la mort lorsque cessera la contrainte de s'occuper du corps (5).

(1) *Ibid.*, p. 504.

(2) *Išārāt*, éd. Forget, p. 194-196. J'utilise la traduction de Mlle Goichon (pp. 473-474, 475-476 et les notes) sans m'astreindre partout à la suivre.

(3) *'ārifūn*, « initiés, gnostiques » ; cf. les précisions de L. Gardet, p. 145, n. 1.

(4) Voir aussi *Fuṣūṣ*, § 22 (Dieterici, texte, p. 71, trad., p. 17, cf. Horten, *Ringsteine*, pp. 19 et 191) où le *ḥijāb* est une enveloppe différente de celle formée par le corps matériel, donc, si je comprends bien le texte obscur, la sensibilité conditionnée par le corps, mais distincte d'elle, dans ce sens que le sujet qui parvient à s'en dépouiller (*tajarrad*) jouit par anticipation dans le corps de la félicité réservée à l'âme désincarnée.

(5) *Maqāṣid*, *Ṭabī'iyyāt*, pp. 62-64 (de la félicité, *sa'āda* ; la suite, pp. 64-65, de la damnation *šaqāwa*). Tout cela ne fait que résumer Ibn Sīnā. Voir aussi, *Tahāfut*, éd. Bouyges, p. 211 sq. : ce qui empêche d'appréhender [intellectuellement] les choses c'est l'attachement à la matière ; lorsque la mort affranchit l'âme humaine de s'occuper de la matière, les intelligibles se révèlent à elle dans leur réalité, à condition que durant la vie terrestre elle ne se soit pas souillée par les passions du corps et les vices qui lui adhèrent du fait de la contagion par la nature de son compagnon. — Voir aussi pour ce thème *Kīmiyā as-sa'āda*, Le Caire, 1343, p. 15 ; *Iḥyā*, Le Caire, 1352/1933, IV, 429. — Dans le *Miškāt*, l'image du voile relève d'un autre

Dans les écrits des penseurs juifs le thème de dépouillement de la corporéité se laisse aussi abondamment illustrer.

Isaac Israéli fait des recommandations analogues à celles de « Frères » [1].

Ibn Gabirol souligne l'opposition de l'intellect et du sens et la répercussion de cet état de choses sur l'activité cognitive de l'âme [2].

Nous ne reviendrons pas ici sur la position de Baḥya Ibn Paqūda que nous avons étudiée dans un travail antérieur [3].

Maimonide rejoint Fārābī et surtout Ibn Sīnā, en accentuant l'incompatibilité de la connaissance métaphysique et de l'attachement au corps [4].

Levi b. Gerson expose le thème en parlant de la face rayonnante de Moïse [5].

Baḥya b. Ašer traduit, dans son commentaire sur le Pentateuque (fol. 47 a-c), un morceau d'un commentaire arabe sur le Cantique des Cantiques où la lutte de Jacob avec l'ange est interprétée comme allégorie signifiant le dépouillement de la corporéité. L'ordre d'enlever ses sandales adressé à Moïse, tombé en arrêt devant le Buisson ardent, signifie, dit-il plus loin (fol. 70 c), que l'homme de Dieu dut se dépouiller de la matérialité « afin

ordre de spéculations, purement théologique et mystique, pour lequel on peut voir A. J. WENSINCK, *La Pensée de Ghazzali*, Paris, 1940, p. 10, n. 2. Nous ne pouvons pas nous étendre davantage ici et nous bornons à renvoyer pour Ibn Ṭufayl, à *Ḥayy b. Yaqdhan*, 2e éd. de Gauthier, index français, s. v°. Voile, index arabe, racine حجب et à NYBERG, *Kl. Schr.*, introd., pp. 78-81. Le traitement adéquat du thème, qui nous manque encore, exigerait d'en distinguer avec rigueur les aspects psychologique et ontologique.

(1) *Liber definicionum*, éd. J. T. Muckle, p. 304 sq. ; cf. Jak. GUTTMANN, *Die philos. Lehren...*, pp. 23-25.

(2) « Comme l'âme tient le milieu entre la substance de l'Intellect et le sens, il en résulte que, lorsqu'elle penche vers le sens, elle est incapable de percevoir ce qui est dans l'intellect, et de même, lorsqu'elle penche vers l'intellect, elle est incapable de percevoir ce qui est dans le sens ; car chacun de ces deux extrêmes est séparé de l'autre, et lorsqu'elle se tourne vers l'un, elle se détourne de l'autre » (traduction de MUNK, *Mélanges*, p. 52 sq. ; *Fons Vitae*, III, 37, p. 165, 6-12 ; Falqéra, III, 24). Tout ceci s'inspire d'*Enn.*, IV, 8, 8, paraphrasé dans *Théologie d'Aristote*, 83, 13-85, 5, morceau commenté par Ibn Sīnā, cf. *Revue Thomiste*, 1951, pp. 399-401.

(3) *Théologie Ascétique*, pp. 27 sqq. — Voici encore deux références à des textes néoplatoniciens juifs du XIIe siècle qu'un dépouillement plus attentif permettrait de multiplier : Abraham Ibn 'Ezra, *Ḥay b. Mēqīṣ* (paraphrase de *Ḥayy b. Yaqẓān* d'Ibn Sīnā), 625-632, ap. D. ROSIN, *Reime und Gedichte*, III, Breslau, 1888, p. 196 (se défaire de la matière), et *Ma'ānī*, 24, 15 (le corps, écran pour l'âme, lui cachant la lumière et les connaissances qui lui appartiennent).

(4) « L'homme ne doit pas se porter sur ce sujet grave et important [...] sans avoir corrigé ses mœurs avec le plus grand soin et tué ses désirs et ses passions dépendant de l'imagination » (*Guide*, I, 5, trad., p. 46). — « Car en suivant seulement sa passion, comme font les ignorants, on détruit ses aspirations spéculatives » (III, 33, trad. p. 261). Une des difficultés de l'étude de la métaphysique est l'obligation où se trouve l'homme ici-bas de s'occuper non seulement de sa « seconde perfection », celle de son âme, mais aussi de sa « première perfection », bon état du corps (I, 34, fin). L'image du voile apparaît dans *Guide*, III, 9 (trad. p. 57 sqq.) : « La matière est un grand voile qui empêche d'apercevoir l'*Intelligence séparée*, telle qu'elle est », etc. texte d'innombrables fois repris par la suite. Citons seulement l'écrit pseudo-maïmonidien (peut-être d'ABRAHAM MAIMONIDE ?) *Perāqīm be-haṣlāḥāh*, éd. Davidowitz-Baneth, Jérusalem, 1939, p. 37, 1 (la matière, voile entre l'homme et Dieu), cf. 24, 21-22 (suppression des voiles lors de la séparation de l'âme et du corps, illumination de l'âme) ; Joseph Ibn Giqaṭilia, *Ginnat Egōz*, fol. 32 d -33 a (cf. *Neuf chapitres* III, 7, pp. 114-115). Pour ce dernier, Moïse doit sa supériorité sur les autres prophètes à ce qu'il s'est dépouillé le plus complètement de la matière ; matière et raison sont deux vêtements que l'on ne peut porter en même temps ; on revêt l'un à mesure que l'on se dépouille de l'autre : *ibid.*, fol. 70 a.

(5) *Comm. sur le Pentateuque*, fol. 114 b ; cf. son commentaire sur Job, chap. XXXIX.

d'être apte à la prophétie et digne de s'unir à la lumière de l'intellect » (1).

La Kabbale n'a pas manqué d'exploiter à ses fins l'opposition, devenue lieu commun, des préoccupations d'ordre corporel et de l'acquisition de la sagesse. Le *Zōhar* enseigne, reprenant un vieux thème platonicien et aggadique, qu'Adam avait été primitivement créé *dū parṣūfīn*, androgyne, être complet unissant en soi la masculinité et la féminité, ce qui le rendait capable de contempler « la sagesse supérieure et la sagesse inférieure, [les *sefirōt Ḥokmāh* et *Malkūt*]. Par suite de son péché, il perdit cette qualité la science l'abandonna et il ne s'occupa plus que des choses corporelles (2).

Se détacher du corporel afin de réaliser ici-bas ou s'assurer pour une existence ultérieure l'union avec l'intelligible pur est un idéal dont la réalisation se heurte aux propriétés constitutives du corps auquel nous sommes rivés ou plutôt à celles de l'assemblage psycho-physique formé par l'homme concret. Dès lors, les appels au dépouillement total, et pratiquement irréalisable, de la corporéité durant cette vie peuvent aller de pair avec les exhortations à utiliser les propriétés de l'âme et du corps au mieux des intérêts du perfectionnement spirituel en les adaptant à des fins supérieures aux médiocres destinées du composé humain appelé à une dissolution rapide (3).

Il y aurait une recherche à faire sur ce qu'un auteur appelle *maṣārif aṣ-ṣifāt*, « manières d'utiliser les propriétés » (4). Je ne puis malheureusement fournir que des matériaux tout à fait insuffisants sur ce point.

Un recueil de sentences attribuées aux anciens sages de la Grèce met dans la bouche de Platon les considérations suivantes : il est une mesure dans laquelle la colère, la concupiscence et toutes les propriétés de l'âme peuvent être utiles au sujet en qui elles résident ; cette mesure dépassée, elles sont nuisibles. En effet, la colère ressemble au sel que l'on met dans les aliments ; en quantité convenable, il les améliore, en excès, il les gâte ; de même pour les autres forces de l'âme (5).

(1) On se souvient que Juda b. Nissim utilise le même texte pour une exégèse similaire. — Dans *Kad ha-Qemaḥ*, *s.v°* *Ta'anit*, Baḥya b. Ašer reprend l'image du voile : ce sont les passions qui empêchent de concevoir les intelligibles.

(2) *Zōhar*, III, 117 a.

(3) Ceci présuppose un certain déterminisme physiologique. Le « mélange » corporel congénital commande le psychisme, et c'est un fonds impossible à modifier radicalement. Il serait assez curieux d'étudier dans le détail comment cette notion héritée de la caractérologie médicale galénique agit sur la doctrine psychologique et éthique de divers penseurs enclins pourtant à la rejeter, comme c'est précisément le cas de Juda b. Nissim.

(4) Voir Ibn al-'Arabī, *Futūḥāt*, I, 399 (utilisation de l'avidité — *ḥirṣ* — en vue de la félicité).

(5) Yūsuf b. 'Abd Allāh, *Al-amṯāl al-ḥikamiyya*, Constantinople 1300 h., p. 143. Source antique ? Platon définit les conditions dans lesquelles la colère peut être utilisée (*Lois*, V, 731 b sq.), mais ce passage est

Šahrastānī rapporte une discussion entre les « Ṣabéens et les *Ḥunafā'* ». Ces derniers expriment l'avis que l'homme dont l'âme comporte un élément non seulement raisonnable, mais aussi concupiscible et irascible, est supérieur aux êtres du monde intelligible (*ruḥāniyyūn*) en tant qu'il peut dominer ses passions et les utiliser en vue du bien : celui qui réalise cette utilisation des facultés inférieures de l'âme finira par devenir un guide vers la perfection pour les autres hommes (1).

Dans la littérature juive c'est surtout Baḥya Ibn Paqūda qui développe le thème. Il range les attitudes de la conduite humaine dans une série de couples dont il sera expédient, suivant les circonstances, d'employer l'un ou l'autre terme : joie et tristesse, crainte et espoir, courage et lâcheté, pudeur et arrogance, acquiescement et colère, pitié et sévérité, orgueil et humilité, libéralité et avarice, paresse et diligence (2).

La perfection morale ouvre pour le sujet l'accès à l'impassibilité du sage, le rend apte à recevoir l'illumination d'en haut, lui confère le don de la divination et l'élève au degré de « chef » de la cité.

Ce tableau est également la réplique de spéculations antiques, reprises et adaptées par le platonisme arabe.

Ainsi Ibn Miskawayh dépeint en plusieurs endroits de son « Ethique » l'homme parfait. Celui-ci est accompli quant à ses qualités intellectuelles et morales, théoriques et pratiques, vicaire de Dieu sur la terre, immortel, jouissant d'une félicité sans trouble, toujours disposé à recevoir l'émanation, si proche du Créateur qu'il n'y a plus de voile entre eux (3).

trop loin du texte arabe en question. Les commentaires de G. Stallbaum et de C. Ritter ne citent aucun parallèle à propos du texte des *Lois* ; voir aussi *Rép.*, 440 c-d et Aristote, *Eth. Nic.*, III, 1 (3), 1111 a 30-31 ; IV ; 5 (11), 1125 b 31-32.

(1) *Milal*, p. 208. — On peut, je crois, rappeler dans ce contexte toute la dernière partie du *Kitāb ar-rūḥ* (Hyderabad 1324 h. pp. 260 sqq.) où Ibn Qayyim al-Jawziyya étudie l'action pernicieuse de la *nafs ammāra* qui crée la confusion entre les vertus morales et les vices qui offrent une similitude superficielle avec elles. Il allègue notamment (p. 281) des *ḥadīṯ* qui enseignent que la jalousie (*ġayra*), l'orgueil (*ḫuyalā'*) l'envie (*ḥasad*) plaisent à Dieu dans certains cas déterminés, lorsque ces attitudes sont mises en œuvre pour la cause de la religion et le perfectionnement du croyant. Aussi, pour guider le fidèle dans la connaissance de soi, cet auteur analyse-t-il longuement un grand nombre de vertus et de vices qui prêtent à équivoque. A relire de près la IIIe partie du *Iḥyā* de Ġazālī, l'on trouverait sans doute encore d'autres illustrations.

(2) *Hidāya*, III, 10, pp. 171-174, cf. *Théologie Ascétique*, p. 57. Juda b. Nissim a très bien pu s'inspirer de ces pages. Mais s'il l'a fait, ç'a été de façon très personnelle car le schéma binaire n'apparaît pas chez lui, et il a en plus le terme de « repentir » ; bien plus, il exclut formellement l'orgueil, l'arrogance et la colère, ce qui suggérerait même qu'il a implicitement critiqué la doctrine des « Devoirs des Cœurs ». — Il faut rappeler aussi dans ce contexte la doctrine d'ABRAHAM MAIMONIDE (*Kifāyat al-'ābidin, The High Ways to Perfection*, éd. et trad. S. Rosenblatt, II, Baltimore, 1938, pp. 360-381) qui dit développer celle de son père dans le cinquième des « Huit Chapitres » ; en fait il l'élargit considérablement, bien que la fin demeure identique : agir pour la plus grande gloire de Dieu (*le-šēm šāmayim*).

(3) *Tahḏīb al-aḫlāq*, p. 14.

Dans un autre passage, cet auteur décrit l'état de celui qui, ayant assimilé la métaphysique, est heureusement parvenu au couronnement de ses études : « Tu seras apte, dit-il, à recevoir les dons et les présents de Dieu, l'épanchement divin t'atteindra, si bien que tu seras à l'abri de l'agitation de la nature et de ses mouvements qui te portent vers les convoitises bestiales [...]. Lorsqu'il sera devenu homme parfait et qu'il aura atteint son extrême horizon, la lumière de l'horizon suprême brillera sur lui. Il deviendra soit un sage accompli qui bénéficiera de l'inspiration (*ilhām*) dans ses opérations de sagesse et de l'assistance d'en haut dans ses conceptions intellectuelles, soit un prophète assisté de Dieu à qui s'adressera la révélation (*waḥy*), selon le degré qu'il aura atteint auprès de Dieu. Il sera alors intermédiaire entre le monde angélique et le monde humain, il se représentera (lire *yataṣawwar* au lieu de *yataṣawwaruh*) l'état de tous les êtres créés, ainsi que celui en lequel il passe [lui-même, en s'élevant au-dessus] de la condition humaine en contemplant les horizons supérieurs » (1).

Chez Ibn Miskawayh nous observons nettement le dédoublement imposé par les conditions historiques, du τέλειος ἄνθρωπος en un philosophe et un prophète (2). La doctrine politique des *falāsifa*, au nombre desquels il faut mettre, parmi les Juifs, Maïmonide, maintiendra cette distinction à laquelle elle constituera une base psychologique en discriminant entre l'illumination de l'intellect humain et celle de la faculté imaginative. Mais il importe de remarquer que Juda b. Nissim ne confère à son homme parfait que les qualités de sage et de chef sans se soucier d'en faire un prophète ou d'accorder aux prophètes de l'histoire (sauf si l'on veut à Moïse) une part des hautes qualités qu'il assigne au Sage.

(1) *Ibid.*, p. 24 (la traduction des dernières lignes est incertaine). Bien entendu, certains développements de l'auteur interprètent cette doctrine dans le sens de la béatitude promise par la révélation. Il est cependant clair qu'il s'agit primitivement de la félicité que le philosophe atteint ici-bas. ALBERT LE GRAND (*De Intellectu et Intelligibili*, II, 9, *Opera*, éd. Jammy, t. V, p. 260) allègue un texte de Fārābī qui relève de cet ordre de spéculations ; je n'en ai malheureusement pas pu identifier l'original arabe : « Intellectus autem agens in animam et in suo ordine est uniuersaliter agens... Anima igitur humana concipiendo lumen cui applicatur intellectus agens in ipsa illustratus, applicatur lumen intelligentiarum et amplius clarescit in illo : et sicut dixit *Alpharabius* in ipso efficitur sicut stellae caeli et intellectus huic lumini beate et pure permixtus· *peritissimus efficitur et prognosticationum* quae sunt *in astris*. Et ideo dicit Ptolemaeus quod scientia astrorum facit hominem pulchritudinem caelestem amare. In illo autem lumine confortatus consurgit intellectus in lumen diuinum... »

(2) Pour « l'homme parfait », cf. *Sefarad*, 1952, p. 7, n. 11 (où il faut un peu modifier ce qui est dit à propos de Maïmonide ; il arrive à celui-ci de parler d'homme[s] parfait[s], mais je ne connais pas de texte où il emploie *al-insān al-kāmil* comme terme *technique*, contrairement à plusieurs Musulmans, philosophes ou mystiques, et aux textes juifs étudiés dans l'article en question).

## CHAPITRE VI

### Le surnaturel et la vie religieuse

Le dépouillement de la corporéité conduit à la connaissance de l'avenir et ouvre l'accès à l'invisible. Nous voici donc au seuil des phénomènes surnaturels dont le plus important est, dans les systèmes philosophiques du moyen âge qui doivent s'accommoder des données révélées, la prophétie.

L'analyse des textes de Juda b. Nissim nous a montré que la prophétologie n'occupait pas une place éminente dans son système. Le guide de l'humanité est pour lui non pas l'inspiré, qu'il soit prophète ou devin, mais le philosophe parfait dont la supériorité consiste en ce qu'il a une connaissance adéquate de la détermination astrale universelle. Et la théorie du fatalisme astral qui imprime son cachet à toutes les spéculations de notre auteur, marque aussi ses réflexions concernant la prophétie et les phénomènes apparentés.

A l'époque où il écrit, la théologie juive d'expression ou d'inspiration arabe a depuis longtemps adopté, à la suite de Maïmonide que l'on se borne à contredire ou à corriger sur des points secondaires, la théorie prophétologique des *falāsifa* : la prophétie est l'épanchement de l'Intellect Agent sur l'intellect humain et la faculté imaginative (1). Cette doctrine présuppose une théorie des degrés d'intellect qui pour être fort ancienne en philosophie arabe (où l'avait introduite Kindī) et bien acclimatée en philosophie juive, n'en est pas moins complètement étrangère à Juda b. Nissim dont la psychologie, rudimentaire, revêt, nous l'avons vu, un caractère très différent. Nous savons aussi qu'un fossé profond sépare les convictions astrologiques de Juda b. Nissim des vues de la plupart des philosophes d'inspiration péripatéticienne sur l'action des corps célestes dans le monde sublunaire.

(1) Voir *Guide*, II, chap. 32 sqq. Pour la prophétologie des théologiens juifs du moyen âge, on ne dispose que de l'esquisse bien sommaire de N. SANDLER, *Das Problem der Prophetie in der jüdischen Religionsphilosophie von Saadia bis Maimûni*, Breslau, 1891. Beaucoup plus importants sont les travaux de L. STRAUSS, *Philosophie und Gesetz*, Berlin, 1935 et *Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbî*, dans *R.E.J.* C *bis*, 1936, pp. 1-37 (aspect politique de l'activité du prophète). Pour la prophétologie des *falāsifa* : I. MADKOUR, *La place d'Alfarabi..*, pp. 181-196 ; L. GARDET, *La pensée religieuse...*, pp. 111 sqq.

Et pourtant, malgré ces différences fondamentales, il y a, me semble-t-il, dans les développements de Juda b. Nissim relatifs à la prophétie des souvenirs assez nets, quoique recouverts et enveloppés par des conceptions étrangères au péripatétisme arabo-juif, de la doctrine de Maïmonide.

Par une contradiction qui est inhérente à tout son système, Juda b. Nissim professe, malgré la souveraineté de la détermination astrale, que pour posséder les dons divinatoires il faut disposer d'une aptitude psychique, conditionnée à son tour par une certaine capacité physique, la bonne qualité de la complexion, l'heureux équilibre du « mélange ». Bien que sa psychologie implique, après tout, cette exigence, il est tout de même significatif qu'il se rencontre sur ce point avec Maïmonide pour qui l'équilibre congénital de la complexion porteuse de la faculté imaginative est la base même de la possibilité d'accéder à la perfection intellectuelle (1).

Le don de prophétie n'est pas accordé, selon Maïmonide, à degré égal à quiconque en remplit les conditions préliminaires. Le *Guide* établit plusieurs échelons sur lesquels se répartissent les inspirés. L'essentiel de cette hiérarchie se résume cependant en deux grades, prophétie par songe et prophétie par vision (2). L'analogie est frappante entre cette division et celle établie par Juda b. Nissim quoique ce dernier use d'une terminologie qui ne recouvre pas celle de Maïmonide : dans le *Guide*, le terme *ḥalōm* (songe) sert à désigner le degré inférieur de la prophétie, *mar'āh* ou *maḥazeh* (vision) le degré supérieur (3) ; par contre, si Juda b. Nissim emploie *mar'āh* pour caractériser le degré supérieur, il n'use pas de *ḥalōm*, mais recourt à *ḥizzāyōn*, simple variante lexicale de *maḥazeh*, pour dénommer le degré inférieur.

Une autre distinction de Maïmonide se retrouve également chez Juda b. Nissim, mais toujours avec des différences caractéristiques. Dans la théorie de Maïmonide, qui est en gros celle des *falāsifa* et surtout de Fārābī, l'inspiré sera prophète si l'épanchement se répand à la fois sur sa faculté rationnelle et sur sa faculté imaginative, savant spéculatif si l'épanchement ne touche que la première, et législateur ou devin si seule son imaginative en bénéficie. A l'intérieur des deux premières classes on distinguera encore ceux qui reçoivent l'épanchement dans une mesure assez forte pour le

(1) *Guide*, II, 36, trad. p. 281 sq.
(2) *Ibid.*, II, 45.
(3) *Ibid.*, II, 41, début, trad. p. 313.

communiquer aux autres, en les perfectionnant ou en les gouvernant, et ceux qui le reçoivent dans la mesure qui suffit à leur propre perfectionnement, sans possibilité de le répandre (1). Or cette distinction, Juda b. Nissim l'applique à ses deux degrés d'inspirés, en la combinant avec celle fondée sur le mode de réception de l'épanchement, vision ou songe. Il est difficile de ne pas voir dans cette façon de procéder une utilisation consciente de données puisées dans le *Guide*, mais volontairement altérées par un penseur qui n'accepte pas le fondement psychologique et métaphysique de toute la doctrine, c'est-à-dire l'illumination de l'intellect et de la faculté imaginative par l'Intellect Agent et, d'autre part, la thèse de la supériorité du prophète sur le savant (2).

Abstraction faite de la transposition sur le plan astrologique, il est encore un point essentiel de la prophétologie que Juda b. Nissim a en commun avec Maïmonide : la négation du caractère objectif des visions prophétiques qui se réduisent pour l'un et pour l'autre à des expériences purement internes (3).

Ce rapprochement fait, il ne faudrait cependant pas perdre de vue que l'interprétation des visions comme pures expériences internes est assez dans la logique du système propre de Juda b. Nissim pour qui, nous l'avons montré, même la félicité et la damnation ne correspondent à aucune réalité extérieure à l'âme du sujet. Mais si l'on entend ne pas abuser de la méthode comparative et de l'explication de toute idéologie par un jeu d'influences, il ne convient pas non plus de tomber dans l'excès contraire. D'ailleurs la conception subjective des visions prophétiques se retrouve encore ailleurs. Ainsi Ḥanōk b. Salomon soutient que le décor de la vision du

(1) *Ibid.*, II, 37.

(2) S'il n'y a guère lieu de douter que sur ce point Juda b. Nissim est tributaire de Maïmonide, la distinction des degrés d'intensité dans les facultés surnaturelles n'est point une innovation due à ce dernier. Nous la retrouvons chez Faḫr ad-Din-Rāzī (*Mafātiḥ al-ġayb*, III, 602) qui la formule ainsi : « les hommes se répartissent en trois groupes : les imparfaits (*nāqiṣūn*), les parfaits (*kāmilūn*), qui ne sont pas à même de perfectionner les imparfaits, et [l'homme] parfait capable de perfectionner les imparfaits. Le premier groupe est constitué par le commun des mortels (*'awāmm al-ḫalq*), le deuxième par les saints (*awliyā'*), le troisième par les prophètes (*anbiyā'*) » [suivent différentes subdivisions]. Ces distinctions ne sont pas rattachées dans ce texte à la théorie de l'épanchement de l'Intellect Agent. Mais il ne faut pas oublier qu'un commentaire sur le Coran n'est pas favorable à une exposition d'allure philosophique de problèmes communs à la foi et à la raison et répugne, de par la loi du genre, à l'emploi de la terminologie spéciale des philosophes. Il est donc légitime, je crois, de considérer la théorie de Faḫr ad-Din comme identique dans le fond à celle de Maïmonide. Il faudrait d'ailleurs rechercher si tout cela ne remonte pas à Ibn Sīnā à qui le théologien musulman comme le docteur juif doivent tant.

(3) *Guide*, II, 41 et 46. Cette interprétation radicale des visions prophétiques fut âprement critiquée par Nahmanide (sur Gen., XVIII, 2) qui soutient énergiquement le caractère objectif et réel de tout ce que les prophètes affirment avoir vu.

trône d'Ézéchiel résultait uniquement des affections du tempérament du prophète, sans refléter des objets extérieurs concrets (1).

Ces contacts avec Maïmonide, donc aussi avec la prophétologie des *falāsifa*, mis à part (2), les spéculations de Juda b. Nissim rejoignent celles, à base astrologique, de Kindī, du *Corpus Jabirianum* et des « Frères » dont nous avons fait état dans les éclaircissements sur la théorie générale du déterminisme astral. A ces témoignages il faut ajouter maintenant une page du *Séfer ha-Tāmār*, document astrologico-théurgique (3), qui sur les points essentiels se recoupe parfaitement avec la doctrine de notre auteur : c'est un astre, et un seul dans le même sujet, qui annonce les choses futures ; le choix tombe sur tel individu plutôt que sur tel autre à raison de son « mélange » corporel qui le rend apte à recevoir l'action que les astres font descendre sur lui.

A côté de l'interprétation astrologique de la prophétie, Juda b. Nissim en rappelle accessoirement une autre : la parole adressée aux prophètes est la première *sefīra* ; c'est ce que les docteurs du Talmud ont désigné sous le nom de *bat qōl*. Cette indication que l'auteur n'approfondit pas autrement n'est probablement qu'un renvoi à la doctrine professée par Saadia dans

(1) *Mar'ōt Elōhīm*, ms. cité, fol. 76, cf. aussi fol. 83 dont voici la traduction : « ' L'ange qui parlait *en* moi revint et me réveilla comme quelqu'un qui se réveille de son sommeil ' (Zach., IV, 1). Tu sais que l'intellect humain a deux regards, l'un qui s'attache aux intelligibles divins [métaphysiques[, l'autre qui a pour office de gouverner le corps et ses facultés. Il te faut savoir que lorsque le prophète s'esseule (*hitbōdedūt*) avec les choses divines cachées, les forces de l'âme sont attirées vers (*ou bien* s'effusent sur) lui et il est alors pour ainsi dire sans âme, et l'âme est comme privée, dépouillée du corps. Après avoir appréhendé les intelligibles, il revient, dans le second regard, pour gouverner le corps, ou bien les forces du corps retournent à leur place et il lui semble se réveiller du sommeil ; il se remémore les choses qu'il a appréhendées, choses qui se sont imprimées dans la faculté imaginative au moyen de symboles variés, et ensuite il s'esseule avec les intelligibles seconds afin de saisir le sens de ces symboles et il demande à l'ange qui parle en lui l'explication de ces symboles qui indiquent les conceptions réelles | = relatives aux vérités métaphysiques | ou l'annonce prophétique des choses futures. Peut-être veut-il dire par ' il revint ' que l'inspiration prophétique lui venait par intermittence. S'il dit ' l'ange qui parle *en* moi ' et non ' l'ange qui parle à moi ', il faut comprendre que lorsque l'inspiration prophétique repose sur le prophète, celui-ci et l'ange qui parle en lui ne forment qu'un seul ».

On perçoit nettement ici les résonances de la *Théologie d'Aristote* et de la mystique avicennienne. Comment ne pas penser aussi aux expériences sous-jacentes à la symbolique suhrawardienne si bien analysées par Henry CORBIN. Et, dans un sens, René GUÉNON est parfaitement dans la ligne de la « tradition » ésotérique musulmane lorsqu'il écrit (*L'Erreur Spirite*, Paris, 1930, p. 196) : « ... la véritable inspiration n'a point sa source dans une communication avec d'autres êtres, quels qu'ils soient, mais bien dans une communication avec les états supérieurs de son propre être... ».

(2) Je n'insiste pas sur l'idée de l'inéluctabilité de la mission prophétique que Juda b. Nissim partage également avec Maïmonide (voir *Guide*, II, 37 fin, trad., p. 293 sq.) puisqu'il s'agit là de l'exploitation d'une donnée biblique fort claire et qui rentre aussi facilement dans le cadre général de la psychologie des inspirés. — Une citation malheureusement assez mal conservée de « Platon » établit une connexion entre le don de divination et le sommeil ainsi que l'approche de la mort (fol. 27). Il s'agit visiblement d'un dérivé d'*Apol.*, 39 c et *Timée*, 71 e qui a cependant besoin d'une élucidation philologique trop longue pour être tentée ici.

(3) Voir sur cette élucubration *Hüb*, p. 849 sq. ; le texte *ap.* G. SCHOLEM, *Kirjath Sepher*, III, 1926, p. 194 sq. ; traduction allemande du même *Das Buch von der Palme*, Hanovre, 1927, p. 22.

son commentaire sur le *S. Y.* : la première *sefīra*, « esprit du Dieu vivant », est le « second air », véhicule de la révélation divine (1).

La prophétie, en tant que réception des révélations d'en haut, faculté divinatoire et thaumaturgique, n'est qu'une des formes de l'action des forces célestes sur l'esprit humain d'une part et sur le cours normal des phénomènes naturels de l'autre. Cette action se manifeste en effet, par d'autres modes d'inspiration dont les sujets sont non pas les prophètes, mais les devins et les sorciers et par d'autres modifications de l'ordre de la nature qui ressortissent à la magie licite ou illicite.

Si Juda b. Nissim établit une coupure nette entre le prophète et le devin (*kāhin*), il ne nie pas pour autant la parenté de ces deux sortes d'inspiration puisqu'aussi bien il retrouve les vestiges des forces astrales à un niveau encore plus bas, jusque dans les pratiques de la sorcellerie. Les trois ordres, prophétie, divination, sorcellerie, diffèrent entre eux en degré seulement, non d'essence.

La doctrine de Juda b. Nissim se place ici dans la ligne générale de la pensée musulmane et juive du moyen âge. Pour la situer, il est nécessaire d'entrer dans quelques développements, en nous adressant aux sources qui nous ont déjà servi maintes fois au cours de ces recherches (2).

Il s'agit, en bref, de deux problèmes connexes et souvent traités ensemble dans les sources, mais qu'il faut se garder de confondre : celui de la réalité et des caractères généraux de la magie et celui de ses rapports avec l'inspiration et les pouvoirs spirituels conférés par la divinité, objets de croyance pour les adhérents des religions positives.

Les documents révélés, Bible et Coran, ainsi que la tradition orale dans le judaïsme et l'Islam admettent pleinement la réalité de la divination et de la magie de source démoniaque ; ils les prohibent et les punissent. Inutile pour notre propos d'insister sur ces faits bien connus. Ce qui nous intéresse présentement, c'est la spéculation théologico-philosophique qui ne se limite pas à la simple transmission des données scripturaires et traditionnelles, mais s'efforce de les lier en un système organique, travail au

(1) *Commentaire sur le S. Y.*, éd. M. Lambert, texte, p. 72 sq., trad., p. 94-95 ; cf. *R.E.J.*, CVI, p. 76 sq.; CVII, p. 151. — Pour l'interprétation d'ensemble du morceau dans lequel cette indication est insérée, voir la note annexe : « J. b. N. et la Kabbale ».

(2) Il n'existe pas, à ma connaissance, de monographie suffisamment poussée sur la divination et la magie dans le moyen âge arabe ni juif. L'article *siḥr* de l'*Encyclopédie de l'Islam* (D. B. Macdonald) ne se propose que de donner une orientation générale.

cours duquel surgissent des difficultés. Difficultés d'ordre interne d'abord, car les pouvoirs reconnus au magicien et au devin ne manquent pas de heurter la croyance à la toute-puissance divine et tendent à créer une confusion fâcheuse entre l'opérateur qui doit ses réussites à des forces réprouvées par la religion et l'homme de Dieu investi de pouvoirs miraculeux par le Créateur. Difficultés d'ordre externe ensuite, car dans le milieu qui nous occupe la réflexion théologique se trouve aux prises avec cette idéologie de l'antiquité décadente faite d'éléments philosophiques, astrologiques et théurgiques (1), qui entre pour une grande part dans la constitution du milieu culturel où l'Islam et le judaïsme influencé par la civilisation musulmane sont appelés à vivre.

Ce n'est donc pas à un motif « rationaliste » mais bien à une préoccupation d'ordre théologique qu'obéissent les Mu'tazilites qui, au rapport d'Aš'arī, veulent réduire la magie à pure « prestidigitation et artifice » (*tamwīh waḥtiyāl*) : le magicien ne peut pas transformer les substances, ni créer quoi que ce soit, encore moins donner à autrui le pouvoir de le faire (2).

Les théologiens et les philosophes de l'Islam et du judaïsme sont unanimes à attribuer une teneur de réalité, variable suivant les auteurs, aux opérations magiques, talismaniques et divinatoires (3).

(1) Voir, outre les références déjà données et à donner, E. R. Dodds, *Theurgy and its Relationship to Neoplatonism*, dans *The Journal of Roman Studies*, XXXVIII, 1947, pp. 55-69 ; M. P. Nilsson, *op. laud.*, pp. 431 sqq., 498-520.

(2) *Maqālāt*, p. 442 ; d'autres admettent, ajoute l'auteur, que le magicien puisse changer un homme en bête, qu'une femme fasse en une seule nuit le voyage d'aller et retour aux Indes. La profession de foi attribuée à Aš'arī proclame expressément la réalité du *siḥr* : « nous croyons qu'il y a dans le monde des sorciers, que la sorcellerie existe et se trouve dans le monde » Mehren, *Exposé*, p. 123). Pour l'Islam orthodoxe, la sorcellerie est tellement réelle qu'elle y compte comme un des péchés capitaux (*kabā'ir*) ; voir, par exemple, 'Abd al-Qādir al-Jīlī, *Ġunya*, I, 103. Pour la question des rapports de la magie et de la divination avec la prophétie chez les théologiens juifs d'obédience mu'tazilite, voir *R.E.J.*, CVI, pp. 86-115.

(3) Ceci nonobstant les critiques « rationalistes » tantôt indignées, tantôt dédaigneuses et parfois psychologiquement pénétrantes que l'on a pu relever chez quelques aristotéliciens : cf. Schmiedl, *op. laud.*, pp. 325-329 et les références réunies par Steinschneider, *M.G.W.J.*, XXXII, 1883, p. 87, n. 12; pour Maïmonide, voir surtout I. Finkelscherer, *Mose Maimunis Stellung zum Aberglauben und zur Mystik*, Breslau, 1894, pp. 80-93 ; Ibn Rušd (*Tahāfut at-Tahāfut*, p. 511, 6 sqq. rejette la « science des talismans » ; au xv^e^ siècle, Simon Duran note que ni Aristote ni Ibn Rušd n'ont parlé de la magie (*Māgēn Ābōt*, fol. 73 b). Mais les textes que nous allons analyser montreront qu'il serait imprudent de prendre toutes ces négations dans un sens trop absolu (les contextes seraient souvent à vérifier) et de confondre le persiflage d'allure évidemment rationaliste de certains excès de crédulité avec une attitude strictement négative à l'égard des phénomènes réputés préternaturels. Une notion comme celle des « vertus spécifiques », assez ambiguë pour servir chez les uns de preuve analogique pour la réalité des phénomènes en question, et chez les autres de moyen pour les ramener dans le domaine des faits naturels, est propre à mettre en garde contre la confusion fréquente du « rationalisme » médiéval avec celui que nous connaissons dans la pensée européenne depuis le xvii^e^ siècle.

Démonologie, mantique, sorcellerie, théurgie voisinent dans un renvoi fait dans le *Corpus Jabirianum* à un exposé que malheureusement nous ne possédons pas : « ... Nous avons défini, dans le *Kitāb al-Ḫawāṣṣ* et son commentaire, les notions de 'diable', 'djinn', 'esprits rebelles', d'amulette, d'enchantement, de sorcier et de devin ; nous avons expliqué ce qu'étaient au juste les célèbres sorciers de l'antiquité arabe et comment ils opéraient ; nous avons défini les notions de fumigation, d'holocauste, de sacrifice et de prière et les autres choses de ce genre » (1).

Les « Frères » s'expliquent fort nettement sur ce qu'ils entendent par *siḥr* et ses rapports avec l'astrologie : « *Siḥr* signifie en arabe explication et découverte du véritable être de la chose et de sa mise en évidence par une opération rapide et bien conduite. En font partie : la prédiction des événements à venir, la prévision [du futur] grâce à la science des astres et des décrets nécessaires de la sphère, de même que la divination et la science des présages et des augures. On ne peut passer maître en cette discipline que par la science des astres et de leurs décrets (2).

Dans un autre passage (3), ils distinguent trois sortes de magie :

*a*) magie rationnelle ou licite (*siḥr 'aqlī* ou *siḥr al-ḥalāl*, qui est le fait des prophètes, des envoyés de Dieu et de leurs successeurs légitimes [les imams de la *Šī'a*] ; c'est une *quwwa nāmūsiyya*, consolidée par les forces de l'Ame Universelle, laquelle, par la volonté et la providence divines, reçoit la révélation de la force de l'Intellect.

*b*) arts, métiers, opérations, sciences, prédictions astrologiques, produits par les philosophes et les sages, sont le fait de la magie psychique (*siḥr nafsānī*), par l'intermédiaire de la Nature qui imprime dans la matière l'action de l'âme raisonnable.

*c*) magie naturelle (*siḥr ṭabī'ī*), c'est-à-dire les actes de l'âme qui se manifestent par l'intermédiaire de la Nature ; ce sont les manipulations humaines, transmutations des éléments, etc.

Les « Frères » n'ignorent pas le discrédit dans lequel la magie est tombée et ils en donnent la raison. La méfiance, le mépris même, disent-ils en résumé, que les prétendus savants de notre siècle opposent à la magie, provient de

(1) *Muḫtār Rasā'il*, p. 527.
(2) *RIṢ*, IV, 347 (plus complet que le texte de Bombay, IV, 309). La suite énumère les opérations que nous appellerions magiques, y compris les tours de prestidigitation.
(3) *Ibid.*, pp. 431 sq. (corriger la référence dans *R.E.J.*, *loc. cit.*, p. 109, n. 9).

ce que cette science est pratiquée par des ignorants à des fins inavouables. Ils ne savent pas que la magie fait partie de la science authentique(*ḥikma*) et que pour la posséder il faut au préalable apprendre d'autres sciences, comme l'astrologie et l'astronomie (1).

Ibn Ḥazm, le grand théologien ẓāhirite de l'Occident musulman, scrute avec pénétration le problème du miracle et de la magie (2). Il commence par réfuter le théologien aš'arite Bāqillānī, au gré de qui un seul critère distingue le miracle opéré par le prophète des effets préternaturels causés par tout autre agent : c'est le *taḥaddī*, le défi lancé par l'envoyé de Dieu à ceux qui contestent sa mission (3). Ibn Ḥazm rejette cette notion ; seul le prophète fait des miracles, à l'exclusion des saints personnages et des sorciers. Dieu peut produire des signes par des menteurs, mais il ne le fait pas. Que faire cependant des faits incontestablement observés qui, selon l'opinion commune, ressortissent à la sorcellerie ? Il n'y a là, répond Ibn Ḥazm, rien qui sorte de l'ordre naturel. Lorsque le magicien se sert d'une force astrale (talismans, comme la bague gravée d'une figure de scorpion pour écarter cette espèce d'animaux nuisibles), il n'y a là ni transmutation d'une nature, ni métamorphose d'un objet concret, mais seulement opposition d'une force naturelle à une autre. Il en est de même pour les incantations. D'autres effets soi-disant miraculeux reposent sur les qualités spécifiques de certaines matières. D'autres enfin sont simplement de la prestidigitation (ainsi ont opéré les magiciens de Pharaon). Mais tout cela diffère essentiellement des miracles prophétiques entièrement préternaturels. Si d'ailleurs les magiciens étaient capables de transformer les éléments, comment les distinguerait-on des prophètes ? Il est inadmissible que les sorciers trompent les yeux en leur faisant voir ce qu'en réalité ils ne voient pas, nonobstant les erreurs optiques de toute origine, confusion d'objets, altération pathologique de la vue, troubles mentaux. Si des personnes qui ne sont pas prophètes produisent un miracle, celui-ci ne se manifeste qu'en tant que signe concernant un prophète vivant, à la rigueur un prophète défunt, mais il n'y a point de *karāmāt*, prodiges de saints.

(1) *Ibid.*, pp. 321, 323 sq. — Le *Séfer ha-Tāmār* blâme certains alchimistes qui ont appris leur art « des femmes et des sorciers vides de toute science » ; le même écrit s'étend ailleurs longuement sur le caractère et la qualité des opérations magiques et alchimiques effectuées par les femmes (éd. Scholem, pp. 186 sq., 199 sq., trad. pp. 10, 27 sq.).

(2) *Fiṣal*, V, 2 sqq. (trad. espagnole ap. M. Asín Palacios, *Abenhazam de Cordoba*, V. 1931, pp. 147 168).

(3) Voir *Tamhīd*, éd. Abū Rīdah, Le Caire, 1366 /1947, pp. 121 sq., 128 sq.

Ibn Sīnā englobe dans la même théorie générale les miracles, les effets produits par les opérations magiques et les phénomènes curieux qui se manifestent parfois dans la nature (1) :

« Les phénomènes extraordinaires se produisent dans le monde physique du fait de trois principes : 1° la disposition psychique [de certains individus] dont on vient de parler ; 2° qualités spécifiques des corps élémentaires, comme l'attrait exercé par l'aimant sur le fer grâce à une vertu qui lui est propre ; 3° forces célestes qui par leur convenance avec certaines complexions de corps terrestres ayant une position spéciale ou avec des forces d'âmes terrestres spécifiées par certains états astraux (2) actifs ou passifs provoquent des effets extraordinaires. La magie ou plutôt les miracles [des prophètes] et les prodiges charismatiques [des saints] sont de la première catégorie, les opérations de la magie blanche (*nīranjāt*) relèvent de la seconde, les talismans de la troisième ».

En effet, selon Ibn Sīnā, le possesseur de la force spirituelle capable d'agir sur le monde extérieur peut être un individu méchant auquel cas son action est maléfique (3).

Ġazālī admet que les faiseurs de talismans produisent des « choses extraordinaires » dans le monde ; il argue de cette constatation en faveur de la possibilité du miracle ; ailleurs, *siḥr*, *nāranjāt* et *ṭilismāt* figurent à côté des *mu'jizāt* et *karāmāt*, pour servir d'argument, cette fois-ci, à la possibilité de la résurrection du corps : « dans le trésor des possibilités (*maqdūrāt*) il y a des choses merveilleuses et étranges que l'on ignore ; celui-là les nie qui pense que ce qu'il ne perçoit pas immédiatement n'existe pas ; ainsi certains nient [la réalité de] la magie, des *nāranj*, des talismans, des miracles,

(1) *Išārāt*, éd. Forget, p. 221, 8-15 (MEHREN, *Traités Mystiques*, II, texte arabe, pp. 39-40). Le texte de Forget, malgré le nombre des manuscrits utilisés, est médiocre. La traduction de Mlle Goichon (p. 523 sq., avec des notes utiles) n'est pas exempte d'erreurs. MEHREN (*ibid.*, partie française, p. 21) ne fait que résumer le paragraphe, lourdement rédigé, d'Ibn Sīnā, mais il l'a mieux compris que la traduction récente.

(2) *Malakiyya* « angéliques » n'a pas de sens ici, puisqu'il s'agit de la vertu talismanique, donc d'une force astrale de bas étage. Le texte de Mehren porte *falakiyya* que nous avons traduit. Noter, cependant qu'un manuscrit dans l'apparat de Mehren et deux manuscrits du commentaire de Ṭūsī (Paris, B. N., Arabe 2366 et 6814) omettent l'adjectif. Il faut naturellement lire *tastatbi'* pour *tastabi'* de Forget (faute d'impression ?).

(3) *Išārāt*, 220, 18-221, 2. — Dans son système des sciences, Ibn Sīnā range la magie blanche et la talismanique parmi les disciplines dérivées de la science physique, mais ne parle pas de « magie » (*siḥr*,) dans ce contexte (*Aqsām al-'ulūm*, dans *Tis' rasā'il*, Le Caire, 1326-1908, p. 111) ; Ġazālī groupe en revanche, dans la même position, les deux disciplines susdites avec la magie et la médecine (*Maqāṣid*, *Ilāhiyyāt*, p. 6). S'il ne résume pas ici un autre passage d'Ibn Sīnā qui m'a échappé, il peut s'être inspiré des « Frères » (*RIṢ*, III, 323), mais ce point demanderait vérification. Pour *siḥr* dans les diverses « divisions des sciences », cf. aussi GARDET-ANAWATI, *Introduction à la Théologie Musulmane*, pp. 108, 117, 123, et pour la

des prophètes et des saints ; pourtant on convient généralement que tout cela est réel [et s'effectue] par des causes que l'on ne connaît pas » (1).

Résumons enfin la longue dissertation que Faḫr ad-Dīn Rāzī consacre à la magie dans son grand commentaire du Coran (2).

Il y a plusieurs espèces de *siḥr* :

*a*) « La magie des Chaldéens (*al-kaldāniyyīn wal-kasdāniyyīn*) antiques qui étaient des astrolâtres. Ils prétendaient que les astres gouvernent le monde et que leur influx apporte les biens et les maux, la félicité et la malchance. C'est auprès de ces gens que Dieu envoya Abraham pour réfuter leur doctrine... ».

Le commentateur critique ensuite les Mu'tazilites qui n'admettent pas la réalité de la magie à cause des difficultés qui résultent, selon eux, pour la doctrine de la prophétie si l'on reconnaît une analogie entre les miracles accomplis par les envoyés de Dieu et les effets préternaturels des opérations magiques.

*b*) La magie opérée par les forces psychiques possédant une telle vigueur qu'elles exercent une action physique (ceci est *ruqya*) ; de cette sorte de magie relèvent les actions extraordinaires des âmes épurées de toute corporéité, soit que s'affirme leur parenté avec les âmes séparées, soit qu'elles deviennent capables de recevoir l'influx des esprits astraux.

Faḫr ad-Dīn continue le dénombrement des espèces du *siḥr* (huit en tout) pour résumer ensuite les opinions touchant leur responsabilité. Les Mu'tazilites n'admettent la réalité que du *siḥr*-prestidigitation, de celui opéré par les stupéfiants, de celui enfin qui repose sur la calomnie et la provocation de la discorde parmi les hommes. Les Sunnites admettent la réalité des faits préternaturels dus à l'intervention des magiciens ; ils nient cependant que ces faits soient produits par l'influence de la sphère ou des astres, alors que ceci est affirmé par « les philosophes, les astrologues et les Sabéens ».

La croyance astrologique impliquée par la première sorte de *siḥr* est un acte d'infidélité (*kufr*) de l'avis unanime de tous les Musulmans ; croire

magie selon Ibn Sīnā, GARDET, *Pensée religieuse...*, pp. 122 sq., 131.

(1) *Tahāfut al-falāsifa*, pp. 291, 369 sq. Dans la *Risāla laduniyya* (p. 25), la sorcellerie est qualifiée de « vaine » (*bāṭil*) ; l'auteur lui conserve cependant sa dignité de science ; l'épithète s'applique, semble-t-il, à l'objet et non à la valeur théorique de la discipline.

(2) *Mafātiḥ al-ġayb*, I, 445-451. — La page qui se rapporte au problème dans *Mabāḥiṯ mašriqiyya* (II, 424) n'est qu'un résumé d'Ibn Sīnā.

que les âmes épurées peuvent faire des miracles (deuxième sorte de *siḥr*), l'est d'après la majorité (1).

Au dossier de la magie d'après les auteurs juifs versons la traduction d'un texte inédit du Kabbaliste Joseph b. Šālōm. Ce dernier professe résolument la réalité de la sorcellerie, en se fondant sur la théorie de la sympathie universelle et à l'encontre des « philosophes » (2).

« Aussi n'y a-t-il pas lieu de t'étonner que les sorciers prennent quelque plante ou animal ou une grenouille (crapaud) ou une autre espèce de reptile ou de vermine ou une parcelle d'animal ou d'être raisonnable ou de la cire, etc., et en confectionnent [un charme] au nom de quelqu'un, en agissant sur lui à distance, faisant qu'il se prenne à aimer ou à haïr ou en lui infligeant des souffrances. En effet, l'homme participe à tout [es les parties de l'univers] ; c'est pourquoi la partie ressemblante en lui subit une excitation lorsqu'une action est exercée sur son correspondant. L'intelligent comprendra. C'est là le principe et le secret [de l'œuvre] de tous les sorciers et de toutes les conjurations. Comme les [philosophes] naturalistes ne conçoivent pas cela, ils se sont mis à se moquer en entendant la Tora parler de toutes sortes de magiciens, devins et sorciers (énumération des termes employés dans le Pentateuque), si bien que [par des paroles] inconvenantes ils ont tourné tout cela en ridicule ; il est interdit de les écouter, encore plus de les croire » (3).

Quant à la relation entre l'inspiration des prophètes et celle des devins, complétons les références données antérieurement par quelques autres

(1) Faḫr ad-Dīn n'hésite d'ailleurs pas à ramener, sous l'influence d'Ibn Sīnā, les *karāmāt* au pouvoir conféré par l'illumination divine à l'âme détachée du corps. Ces miracles ont pour définition *at-taṣarruf fī ajsām hāḏā l-ʿālam*, « pouvoir de disposer des corps de ce monde », et sont comparés à l'action des « esprits de la sphère » identifiés avec les anges (*Mafātiḥ*, IV, 302).

D'autre part, cherchant à montrer comment le Coran apporte la guérison spirituelle, Faḫr ad-Dīn argumente ainsi : « Du moment que la grande majorité des philosophes et des ' maîtres des talismans ' conviennent que la récitation des charmes obscurs et (l'emploi des) amulettes incompréhensibles est très efficace soit pour obtenir des avantages, soit pour repousser des maux, n'admettra-t-on pas à plus forte raison que la récitation de ce Coran sublime lequel renferme la mention de la gloire et de la majesté de Dieu, l'exaltation de ceux qui sont proches de Lui et l'abaissement des esprits rebelles et des démons, est une cause de la réalisation de l'avantage dans l'ordre religieux comme dans l'ordre temporel (*ibid.*, IV, 266).

Ibn Rušd demeure sur une prudente réserve en ce qui touche ces problèmes, en se bornant à enregistrer la négation de la réalité des opérations magiques en raison de la confusion possible avec les miracles des prophètes, et le rejet des *karāmāt*, sans se prononcer personnellement (*Manāhij al-adilla*, éd. Müller, p. 96 sq.).

(2) Mss Paris, B. N. Hébreu 841, fol. 60vº, 842, fol. 37vº-38. Dans le contexte, il s'agit des correspondances entre l'homme et les autres ordres de l'être, depuis les *sefīrōt* jusqu'aux plus bas.

(3) Tout à l'opposé, Isaac Pulgar (vers 1336) fait une critique impitoyable de la croyance à la sorcellerie, surtout à l'envoûtement, en se référant aux écrits de Maïmonide (texte ap. Is. Loeb, *R.E.J.*, XVIII, 1889, p. 67 sq.).

textes, musulmans et surtout juifs ; nous aurons ainsi en mains les éléments nécessaires pour apprécier la doctrine de Juda b. Nissim dans la perspective qui lui convient.

Un passage des « Frères » (*RIṢ* II, 7-8) présente les prophètes, les sages et les devins comme ceux dont l'âme individuelle est en rapport étroit avec l'Ame Universelle. Ils s'attachent principalement à définir les fonctions de chacune de ces trois classes, sans beaucoup insister sur la différence de niveau qu'il peut y avoir entre elles (1).

Dans la cinquantième *Muqābasa* de Tawḥīdī (2) nous lisons des réflexions importantes d'Abu Sulaymān Manṭiqī sur la divination, la prophétie et l'astrologie. De ce texte assez obscur et fort mal établi l'on peut tirer, je crois, que les différences qualitatives entre le devin, le prophète et l'astrologue dépendent d'abord de leur participation respective aux forces astrales qui déterminent le destin, ensuite de l'aptitude corporelle du sujet, enfin de l'objet visé par son activité mantique. Alors que la divination, et à plus forte raison la prophétie qui en est un mode plus éminent, reposent sur des communications reçues du monde céleste, l'astrologie est un art qui scrute son objet *a posteriori*, d'où probabilité accrue d'erreurs et d'échecs. Toutefois le devin, être composite lui aussi, peut se trouver en défaut malgré le caractère intuitif de sa science.

Ibn Miskawayh voit la différence entre le prophète et le *kāhin* en ce que celui-ci se trompe souvent et rarement il devine la vérité (3).

Le *Ġāyat al-ḥakīm* subordonne *kihāna* à *waḥy*, celui-ci étant une « cinquième essence » et une force de l'âme imaginative (là-dessus cet ouvrage développe simplement la théorie fārābienne de la prophétie) (4).

Pour Maïmonide, il n'y a pas de différence essentielle entre l'inspiration prophétique et les manifestations inférieures de la faculté de divination ; la cause efficiente est dans les deux cas l'influx de l'Intellect Agent ; seuls les réceptacles diffèrent (5).

(1) A ce propos ils disent seulement : « Il y a des âmes partielles qui prennent la forme de l'Ame Universelle, et d'autres qui se rapprochent de cette forme selon ce qu'elles sont capables de recevoir des sciences, des connaissances et des belles qualités morales qui s'épanchent sur elles ».
(2) Edition citée, p. 226 sq.
(3) Voir le texte *ap.* Ismail Haqqi, *Ilahiyat Fakültasi Mecmuasi*, fasc. 11, 1929, p. 79.
(4) Ed. H. Ritter, p. 84.
(5) *Guide*, II, 37 (trad. p. 290 sq.), cf. 36 (trad., p. 282).

Nahmanide traite du problème dans trois textes importants :

1° (Sur Deut. XIII, 2) « Dans l'âme de certains sujets il y a une vertu prophétique grâce à laquelle ils connaissent l'avenir. Le sujet ignore d'où elle lui vient, mais il s'esseule et l'esprit vient en lui en annonçant : il en sera ainsi de telle affaire dans l'avenir. Un tel homme, les philosophes le nomment *kāhin* ; ils ignorent la raison du phénomène, mais la chose est vérifiée aux yeux des observateurs. Peut-être l'âme... s'unit à une intelligence séparée vers laquelle elle dirige son intention (1) ; un tel sujet est appelé prophète parce qu'il prophétise, et c'est pourquoi s'accomplit le signe ou le prodige qu'il annonce » [dans le contexte biblique il s'agit du faux prophète].

2° (sur Deut. XVIII, 9) A propos de la prohibition des divers procédés de divination le commentateur donne un bref aperçu des principes de l'astrologie et de la théurgie, en critiquant ceux qui, sous couleur de piété, refusent tout caractère sérieux aux augures tirés du vol des oiseaux. Ce qui, selon lui, diminue la valeur de cette sorte de mantique, c'est que ces prédictions sont seulement valables pour l'avenir immédiat. La raison pour laquelle la Tora défend les pratiques magiques aux Israélites est qu'elles visent à altérer l'ordre normal des choses fondé sur la volonté de Dieu (2).

3° (sur Gen. XXXI, 19) *Terāfīm*, de la racine RPH « être faible » car, les prédictions qu'on en obtient sont comme de la « prophétie faible » qui s'accomplit la plupart du temps, mais reçoit parfois un démenti. Ce sont les gens de peu de foi qui y recourent, au lieu de s'adresser à Dieu (3).

(1) Phrase difficile. J'ai laissé sans traduction בחדושה «par (lors de?) son renouvellement (*ou* venue à l'existence ??); j'ai songé à lire בהתבודדה «en s'esseulant», mais tous les manuscrits que j'ai pu consulter (B. N. Hébreu 219, 220, 222, 223 et 224) ont le même texte que l'imprimé. Je lis כאהן et תדבק בשכל נבדל תתכוין בו avec le manuscrit 222.

(2) Idées reprises par Baḥya b. Ašer, *Comm. sur le Pentateuque*, fol. 58 c et Menaḥem Reqanati, *Ṭa'amé Miṣwōt*, fol. 23b sq. et par divers autres auteurs dont il vaudrait la peine de recueillir une bonne fois les textes afférents.

(3) On trouvera divers matériaux rabbiniques concernant les *Terāfīm* dans M. Kasher, *Tōrāh Šelēmāh*, sur Gen., XXXI, 19, p. 1228, n. 43, cf. p. 1238, n. 80. Pour notre propos, il suffit de citer quelques textes qui interprètent ces objets comme instruments de divination. Levi b. Gerson, *Comm. sur le Pentateuque*, fol. 37c : « effigie humaine, faite de métal, à des heures qu'ils connaissent. Par elle, la faculté imaginative du devin est excitée ; il se figure que la statue lui parle, alors qu'il s'agit en réalité d'une action de l'imaginative ». *Ibid.*, fol. 38d : « figure confectionnée à des heures connues par laquelle est excitée la force imaginative du devin qui croit entendre une voix faible [« étymologie » : *terāfīm* combiné avec la racine RP(F)H « être faible »] l'entretenir au sujet des choses futures vers lesquelles sa pensée le porte constamment ; ce n'est pas que cette statue parle [réellement], car cela ne pourrait se produire qu'au moyen des organes [de la parole] que Dieu a mis dans la nature ».

Le *Zōhar* (I, 164 b) donne une interprétation voisine, à l'aide d'une « étymologie » araméenne : « (les *terāfīm*) ne sont confectionnés qu'à des heures connues... ; une fois qu'ils sont exécutés par l'artisan, celui

Tout en se livrant à cette dialectique subtile qui caractérise sa méthode, Lévi b. Gerson n'aboutit pas à des conclusions essentiellement différentes de celles de Maïmonide et de Nahmanide :

*a*) la prophétie est une perfection qui est réalisée par l'étude ;

*b*) l'une des conditions pour devenir prophète est d'être un sage ;

*c*) à l'encontre du songe et de la divination, la prophétie est toujours véridique ; cela veut dire que ce qu'elle prédit est conforme à l'ordre des choses régi par les corps célestes, compte tenu du libre arbitre, en sorte que le malheur qu'elle annonce ne s'accomplit pas toujours, car un individu, une contrée ou un peuple peuvent y échapper grâce au libre arbitre (qui écarte le malheur prédéterminé s'il se produit une influence contraire due au libre choix entre ce qui devait être le motif de ce malheur et le motif du bien), mais le bien qu'elle prédit arrive toujours ;

*d*) la prophétie qui exhorte à la conduite vertueuse et au repentir, guide l'individu ou la communauté vers la félicité humaine, ce que ne font point le songe et la divination.

Il n'est pas admissible que le réceptacle des prédictions venant par le songe ou la divination soit le même que celui de l'inspiration prophétique, c'est-à-dire l'intellect hylique, car s'il en était ainsi il n'y aurait qu'une différence de plus ou de moins entre la prophétie et les autres formes de la mantique. Or cela est tout à fait impossible vu le bas niveau intellectuel de ceux qui, généralement, pratiquent ces procédés inférieurs de révélation de l'avenir. D'autre part cependant la source de toute espèce de divination ne peut être que l'Intellect Agent en qui se trouve l'ordre des choses.

Il faut donc admettre, en définitive, que pour ce qui est de la divination et du songe, c'est la faculté imaginative qui sert de réceptacle et que l'Intellect Agent n'influe pas directement sur elle. Les intermédiaires qui entrent en jeu ici sont les corps célestes dont chacun connaît partiellement l'ordre des choses, dans la mesure où il en est chargé. Ainsi donc la source immédiate de la technique divinatoire et du songe ne représentant pas la

qui connaît les moments et les heures se tient près de (observe) la figure et dit : ' en ce moment elle agit, en ce moment elle n'agit pas ' ». *Terāfīm* est dérivé ici de l'araméen *arpi* « laisser, ne pas agir », mais la vieille conception théurgique de la fabrication à l'heure propice demeure toujours présente. Samuel Sarsa (sur Gen. XXXI, 19, dans *Marg. Ṭōbāh*, 30 b) cite, d'après David b. Bilia, le *Séfer Ṭelesma'ōt* (traité de talismans non identifié) où est donnée une recette pour la fabrication, sous des auspices favorables, d'une figurine en métal à l'aide de laquelle on peut prédire l'avenir ; cf. *Meqōr Ḥayyim*, Mantoue, 1559, fol. 21 b-c (nom mis en rapport avec *terūfāh* « guérison »).

totalité de l'ordre des choses, la connaissance qui en dérive sera incomplète et souvent fausse [1].

Les données musulmanes et juives que nous avons présentées montrent que dans ses développements concernant la prophétie et la mantique Juda b. Nissim demeure encore assez proche, malgré le rôle immense qu'il assigne à la détermination astrale, de l'enseignement des théologiens d'inspiration philosophique mais nullement négateurs, explicitement du moins, des principes fondamentaux de la révélation. Cependant l'analyse de ses textes nous a suffisamment convaincus que le fond de sa pensée était tout autre. Il n'en fait d'ailleurs pas mystère et se contente d'un artifice simple et sans doute volontairement transparent pour porter à la connaissance de ses lecteurs dans quel système il croit avoir trouvé la somme de vérité accessible à l'entendement humain. Dans le dialogue entre le « maître » et le « disciple », il fait clairement dégager par ce dernier que la doctrine proposée par son interlocuteur est celle des théurges astrolâtres.

Or il ne fait pas l'ombre d'un doute que les opinions préconisées par le *šayḫ*, qui a toujours le beau rôle dans la discussion, traduisent exactement les convictions personnelles de Juda b. Nissim. Nous n'hésiterons donc pas à voir en lui un adepte attardé peut-être, mais décidé, de cette forme décadente du paganisme antique dont l'existence effective s'était prolongée jusque dans le XI^e siècle parmi les « Ṣabéens » de Ḥarrān, et qui a continué à mener une vie si l'on peut dire livresque dans certaines productions de la littérature astrologique, magique et hermétique dont la diffusion au moyen âge et, à travers la Renaissance, jusqu'au seuil de l'époque moderne, n'a été entravée par aucune barrière confessionnelle ni linguistique.

Il importe ici de préciser notre pensée. Qualifier Juda b. Nissim d'adepte de la doctrine « sabéenne », n'implique pas l'idée de je ne sais quelle apostasie, de défection réelle du judaïsme auquel il appartenait de naissance et d'éducation. En proclamant la supériorité de la doctrine astrologico-théurgique. Juda b. Nissim embrasse la cause non d'une religion différente

(1) *Milḥamôt Adonai*, II, 6. Pour une analyse plus détaillée, voir Isidore WEIL, *Philosophie religieuse de Lévi ben Gerson*, pp. 88-92. Si la croyance commune à la détermination astrale rapproche Gersonide dans une certaine mesure de Juda b. Nissim, les différences entre les deux penseurs n'en sont pas moins saillantes. Pour le premier, la détermination astrale loin de coïncider avec l'ordre total des choses, c'est-à-dire avec l'Intellect Agent, n'est qu'une partie de cet ordre. Juda b. Nissim professe par contre la détermination générale, qu'il identifie avec l'Intellect Agent, entité subordonnée seulement au Dieu inconnu. Et nous avons vu que les notions d'intellect hylique, de faculté imaginative (du moins au sens péripatéticien) et de libre arbitre sont étrangères à son système.

de celle qu'il professe extérieurement, mais d'une philosophie qui fait de cette religion (sauf à l'interpréter allégoriquement, comme il le fait peu ou prou), et en général de toute religion positive, une forme inférieure de la vie spirituelle répondant aux nécessités de la vie sociale et adaptée à la mentalité basse et à l'intelligence défectueuse du vulgaire non initié aux hauts mystères du déterminisme astral.

Les recherches qui précèdent ont montré, et nous le confirmerons par quelques autres exemples, qu'au point de vue historique rien n'est vraiment nouveau dans cette idéologie. Il n'en demeure pas moins que la pensée de Juda b. Nissim est dans une certaine mesure originale et digne de quelque sympathie par le sérieux, le courage et l'esprit de suite avec lequel l'auteur a affronté des problèmes philosophiques graves et essayé de construire un système du monde, sans oublier une esquisse de morale et de doctrine politique.

Avant d'étudier ce dernier point, il nous faut compléter les éclaircissements donnés antérieurement, notamment dans le chapitre sur le déterminisme astral, pour ce qui concerne les enseignements de notre auteur sur la loi religieuse et les formes du culte.

Les conceptions de Juda b. Nissim sur l'essence et la fonction de la loi religieuse procèdent de cette double inspiration théurgico-astrologique et philosophique qui anime presque toutes ses doctrines (1).

Le *Corpus Jabirianum* définit ainsi la loi religieuse (*šarʿ*) : « règles de conduite pour le gouvernement du vulgaire, qui lui assurent le salut temporel et éternel ». (2)

Fārābī écrit : « Le prophète édicte des règles de conduite et des lois; il agit sur l'esprit de la communauté [auprès de laquelle il est délégué] par les promesses et les menaces ; il leur apprend qu'ils ont un Dieu qui les rétribue pour leurs actions, récompensant le bien et punissant le mal ; il ne leur impose pas ce que [leur intelligence] ne saurait supporter, car le degré qui est celui de la science n'est pas accessible à tous ». Le prophète impose à sa communauté l'obligation de la prière, afin de disposer ses

(1) On complètera les indications qui suivent par l'étude déjà citée de M. Asín Palacios : *La tesis de la necesidad de la revelación* ; ce travail aborde d'ailleurs le sujet sous un autre angle qu'il n'est envisagé ici.
(2) *Muḫtār Rasā'il*, p. 108,18.

sectateurs à recevoir l'influx divin et celle de l'aumône pour perfectionner leurs qualités morales, etc. (1).

D'après Šahrastānī, les *falāsifa* pensent que les lois religieuses ne font qu'expliciter (*tamhīd*) ce qui est établi en raison. « Mais comme les intelligences particulières sont trop faibles pour acquérir tous les intelligibles, la sagesse divine a exigé qu'il y eût parmi les hommes une loi religieuse édictée par les législateurs, loi qui les conduisît tous à croire au monde invisible et les guidât vers ce qui leur est salutaire pour leur vie présente et leur vie future ».

Ibn Rušd tient le langage suivant : « de même que le médecin pousse ses investigations au sujet de la santé aussi loin qu'il convient aux biens portants pour les conserver en santé et aux malades pour faire cesser leur maladie, de même le législateur n'apprend au vulgaire que ce qui leur assure la félicité » (2).

Ces extraits éclairent assez bien l'attitude de Juda b. Nissim à l'égard de la législation religieuse, mais il est évident que ce n'est pas là qu'il faut chercher sa véritable source d'inspiration. Celle-ci se trouve chez Kindī, les « Frères » et surtout chez les « Ṣabéens », dont nous avons, dans un chapitre antérieur, allégué plusieurs textes capitaux auxquels nous ne voulons ajouter ici que peu de remarques.

(1) *Risālat Zīnūn*, p. 8. — Les « Frères » présentent la même doctrine en l'édulcorant par un habile mélange de distinctions philosophiques et de phraséologie religieuse ; il y a deux sortes de culte (*'ibāda*) : culte religieux (*'ibāda šar'iyya, nāmūsiyya*) qui consiste à croire et à mettre en pratique l'enseignement d'un législateur, et culte philosophique (*'ibāda falsafiyya*), profession de l'unité de Dieu (c'est-à-dire la théologie négative néoplatonicienne). Le premier culte est *islām*, le second, *īmān* (foi) (*RIṢ*, IV, 301-302) ; le sens de cette distinction (qui transpose sur un plan particulier un problème théologique bien connu en Islam, cf. GARDET-ANAWATI, *op. laud.*, p. 334 sq. et les autres passages groupés à l'index, *Islām*, p. 481) ressort de IV, 185 où *muslimūn* sont rangés au-dessous des *mu'minūn* et tout juste au-dessus des hypocrites (*munāfiqūn*). A côté de cette façon de regarder la loi religieuse comme une sorte de « pédagogue » des intelligences peu développées (elle est aussi un peu celle de Saadia parmi les théologiens juifs), il existe une conception beaucoup plus brutalement rationaliste qui voit dans la législation religieuse un moyen commode de régenter la foule. Voir les références réunies dans notre *Théologie Ascétique*, pp. 39, 43, 46, n. 2 (augmentées dans la traduc tion espagnole du même ouvrage, *La Teologia Ascética de Bahya Ibn Paquda*, trad. J. M. Sola Solé, Madrid-Barcelone, 1950, p. 56, n. 8).

Šemṭōb b. Falqéra (qui s'inspire aussi des suggestions de Juda Halévi et de Maïmonide) applique la théorie rationaliste des *falāsifa* aux législations autres que celle de Moïse qui est, elle, d'origine divine (*Ha-Mebaqqēš*, Josefow, 1881, 28 a) : « Cette loi que Moïse avait proposée aux Israélites, est, presque tout le monde en convient, d'origine divine. Quant aux autres législations, [celles] des nations, elles furent composées par leurs sages et leurs chefs en conformité avec leurs intérêts, avec le temps et avec les opinions [de l'époque]. [Ces législateurs] s'efforcent d'imiter dans leurs lois notre Tora et de se rapprocher dans leurs pratiques de celles qu'elle prescrit. Ils attribuent leurs lois à Dieu afin de les faire considérer par les gens du commun et afin que ceux-ci croient au châtiment des actions mauvaises et à la récompense des actions bonnes. Le Sage a dit : ' la violence est dans la nature de l'âme ; elle n'est réfrénée que par une de deux choses, crainte du châtiment ou espoir de la récompense ' ».

(2) Je m'excuse d'avoir égaré les références des deux derniers textes.

Les notices éparses chez les écrivains arabes sur la littérature des « Ṣabéens » de Ḥarrān, colligées dans l'ouvrage monumental, bien vieilli, mais non remplacé de Daniel Chwolson, ainsi que les textes conservés par les « Frères » et les écrits magiques arabes, comme le *Ġāyat al-Ḥakīm*, nous font connaître la nature des documents dans lesquels Juda b. Nissim a cru trouver les sages dispositions des « philosophes parfaits », en conformité avec les caractères des astres qui dominent les périodes successives du monde (1).

C'est aussi le mérite de Chwolson d'avoir reconnu et mis en lumière les antécédents helléniques de la théorie de la sympathie universelle appliquée à la religion (2).

Une autre manifestation de la vie religieuse est la prière à laquelle Juda b. Nissim reconnaît une certaine efficacité qu'il tâche de concilier

(1) D. Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, Saint-Pétersbourg, 1856 ; cf. aussi pour tout ce complexe où magie, théurgie, alchimie et astrologie sont fréquemment confondues dans les sources, les érudites mais un peu chaotiques *Etudes sur le Gnosticisme Musulman*, d'Edg. Blochet, Rome 1913 (extrait de *R.S.O.*) et L. Massignon, *Inventaire de la littérature hermétique arabe*, appendice III à A. J. Festugière, *La Révélation d'Herm s Trismégiste*, I, Paris, 1944, pp. 384-400. — Le fameux traducteur Ṯābit b. Qurra a écrit en syriaque un « Traité sur les animaux propres à immoler », un « Traité sur les heures des prières », un « Traité sur les leçons qui conviennent aux prières à adresser à chacune des sept planètes », un « Traité sur les lois d'Hermès et les prières en usage chez les païens » (ce dernier traduit en arabe par son fils Sinān sous le titre de *aṣ-ṣuwar waṣ-ṣalawāt allatī yuṣallī bihā ṣ-ṣābi' ūn*) : Chwolson, t. II, p. III-IV. D'après Maïmonide (*Guide*, III, 29), le Sabéen Isaac a composé un traité de la défense de la religion sabéenne et un gros ouvrage sur les lois, les fêtes, les sacrifices et les prières des Sabéens.

Samuel Ṣarṣa cite (mais non de première main) un « Livre des Législations des Prophètes » (*Séfer dātōt ha-nebī'īm*) où il était dit d'Enoch qu'il « fut un grand sage et un saint, fondateur de la science des astres ; il établit une législation pour les habitants des sept climats, donnant à chacun la loi religieuse qui convenait à la nature du climat respectif. Il leur ordonna de célébrer des fêtes et d'offrir des sacrifices à des temps fixés selon les degrés des étoiles, chacun suivant l'astre régnant dans le climat en question pour conserver l'influence astrale (*qibbūl*) respective », etc. (*Marg. Ṭōbāh*, 13 b ; *id. Meqōr Ḥayyim*, fol. 9a).

(2) Chwolson, *op. laud.*, I, pp. 741-748. Outre les références déjà données au sujet de la théurgie, voir l'article approfondi de Th. Hopfner dans *PW* (Theurgie), II, 11, 1936, col. 258 sqq. Pour la vivification des idoles par l'esprit du dieu que l'on y attire au moment propice par des opérations appropriées — c'est ce que les Arabes appelaient *istinzāl ar-rūḥāniyyāt* (comme d'ailleurs d'autres opérations talismaniques), voir F. Cumont, *L'Egypte des Astrologues*, Bruxelles 1937, p. 142 et P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, II, 126 sq. La litérature de la sphère d'influence arabe parle à maintes reprises de la « captation des forces spirituelles ». Nous ne pouvons songer à signaler ici tous les textes que nous avons recueillis sur ce sujet et qui représentent seulement une petite partie des matériaux afférents. Bornons-nous à deux ou trois exemples. Dans son commentaire sur Ex. XX, 5, Ibn 'Ezra glose ainsi les mots « ne te prosterne pas devant eux » : « comme le font les adeptes des figures, qui pensent qu'ils peuvent faire descendre les êtres supérieurs en bas pour l'utilité d'un particulier ». Le surcommentaire *Ohel Y s f* (dans *Marg. T bāh*, 66 a-b) note à ce propos: « c'est le procédé des sages de l'Inde ( ) qui confectionnent des figures en métal à certaines heures afin d'[y] faire descendre les forces astrales. C'est une science importante à laquelle de nombreux ouvrages sont consacrés. Je connais moi-même des Arabes qui y sont experts. J'en possède personnellement quelque connaissance théorique, mais non pratique parce que c'est une véritable idolâtrie dont parle Jérémie, XLIV, 19 ».

Il existe en hébreu un opuscule portant le titre de *Séfer ha-'aṣāmīm*, qui remonte sans aucun doute à un original arabe non identifié. Dans cet écrit, attribué aussi à Abraham Ibn 'Ezra, les procédés du *istinzāl ar-rūḥāniyyāt* sont exposés en détail. Samuel Ibn Mo o et Samuel Ṣarṣa ont copié ces morceaux (qui correspondent aux pp. 12-17, lig. 3, 17, lig. 8-21 de l'édition de Manassé Grossberg, Londres, 1901) dans leurs surcommentaires sur Ibn 'Ezra. Ils figurent aussi dans certaines éditions de la Bible rabbinique en tête du Lévitique. Rappelons encore une fois que Maïmonide et Naḥmanide dont nous avons cité les textes (cf. aussi le commentaire du premier sur *'Abōdāh Zārāh*, chap. III) à propos du déterminisme astral, voient dans ces croyances l'idolâtrie par excellence à laquelle s'oppose formellement la révélation mosaïque.

avec son rigoureux déterminisme astral. En professant la supériorité de la prière collective sur la prière individuelle, il se trouve en accord avec l'enseignement du Talmud, codifié par Maïmonide et Jacob b. Ašer, et repris aussi par la Kabbale (1).

Mais il est évident, ici encore, que le fond de sa pensée rapproche Juda b. Nissim du néoplatonisme théurgique. La prière d'essence supérieure est à son gré, celle du sage, du philosophe (2), et c'est à « Platon » qu'il emprunte la règle de la juste oraison (3).

Enfin, il est indigne, selon Juda b. Nissim, de supposer que Dieu a besoin de sacrifices. Dans son contexte, cette déclaration qui pourrait ressortir à divers courants d'idées de beaucoup antérieurs au moyen âge, semble bien relever de la tradition hermétique (4).

(1) On trouvera les principaux textes talmudiques dans MONTEFIORE, *A Rabbinic Anthology*, p. 351. — MAIMONIDE, *Mišneh Tōrāh, Hilkōt Tefillāh*, chap. 8 ; Jacob b. Ašer, *Ṭūr Oraḥ Ḥayyim*, 90, 9. — Importants développements de JUDA HALÉVI sur ce thème, *Kuzari*, III, 17-19, éd. Hirschfeld, p. 168 sq. — D'après le *Zōhar* (I, 164 b) : « R. Simon dit : la prière de la multitude monte devant le Très-Saint et forme une couronne pour Lui, parce qu'elle monte de plusieurs manières et s'assemble de plusieurs côtés ; et comme elle s'assemble de plusieurs manières, elle forme une couronne et se pose sur la tête du Vivant à jamais. La prière de l'individu ne forme pas assemblage et ne s'exprime que d'une seule manière. C'est pourquoi la prière de l'individu ne peut être agréée que grâce à [celle de la] multitude ». Dans un autre passage (I, 234 a), il est exposé que la prière de la collectivité est plus efficace que celle de l'individu, dans ce sens que Dieu l'agrée sans y regarder de près, même si la communauté compte des coupables et même si toutes ses prières ne sont pas offertes avec une intention pure, tandis que la prière individuelle n'est accueillie qu'après examen attentif du mérite et du démérite de l'orant. Notons que sur ce point la doctrine de Juda b. Nissim s'écarte nettement de celle du *Zôhar*, car tout en admettant l'efficacité de la prière collective des non savants, notre auteur attache le plus grand prix à l'intention (*niyya*) qui a pour lui une vertu théurgique certaine. — Pour la conception assez voisine de celle de Juda b. Nissim que l'on trouve chez MOISE COHEN IBN CRISPIN, voir notre analyse dans *Sefarad*, 1952, p. 11 sq.

(2) Sur la « prière » philosophique on trouve dans la littérature arabe et judéo-arabe plusieurs indications et textes qu'il importerait de recueillir et d'expliquer avec soin. Nous devons nous borner à un petit nombre de références : Jābir, *Muḫtār Rasā'il*, pp. 455-458 et 527 ; *RIṢ*, IV, 303 (du « culte philosophique » font parti la « prière platonicienne, la rogation idrisite et les oraisons aristotéliques que rapportent les livres des philosophes »). Le médecin Rāzī s'intéressait aux prières adressées aux astres, ainsi qu'aux talismans ; il a écrit un livre sur la nécessité des prières (*fi wujūb al-ad'iya*) et un traité des talismans (*Opera philosophica*, éd. Kraus, I, p. 187). — Un certain Šešet ha-Nasi b. Isaac de Saragosse, qui composa vers 1200 une plaidoirie chaleureuse en faveur de la doctrine de Maïmonide touchant la résurrection (cf. A. MARX, *J.Q.R.*, n. s. XXV, 1935, pp. 406-428) parle des prières des philosophes en des termes qui montrent qu'il s'agit d'invocations adressées aux planètes : « dans les prières que j'ai vues dans leurs livres, ils commencent par proclamer l'unité de Dieu... ensuite ils prient le Soleil ou Jupiter ou un autre astre » (article cité, p. 422, lig. 239 sq.). Ces « livres » sont très probablement les traités des « Frères » et des élucubrations du genre du *Ġāyat al- akīm*.

Les origines antiques de cet ordre de spéculations doivent être scrutées par les savants compétents. En tout cas, PROCLUS parle, dans son excursus sur la prière (*in Tim.*, éd. Diehl, I, p. 212 sqq., résumé commode chez CHAIGNET, *op. laud.*, V, 282-284, et voir A. BRÉMOND, *Recherches de Sciences religieuses*, 1929, pp. 448-462), de φιλόσοφος εὐχή comme d'une notion allant de soi.

(3) Ce texte est malheureusement trop mal transmis dans les deux manuscrits de Paris et d'Oxford pour que j'ose en faire état présentement. La tradition arabo-juive a conservé plusieurs « prières de Platon » qui attendent encore d'être recueillies et commentées.

(4) Voir J. KROLL, *op. cit.*, pp. 328, 332 sqq. Cette prise de position souligne, bien entendu, à sa façon, la distinction irréductible entre le Dieu Suprême inconnu et les entités astrales à qui s'adresse le culte théurgique.

# CHAPITRE VII

## La doctrine politique

La doctrine politique, telle que la présente Juda b. Nissim, soulève, elle aussi, un problème de filiation littéraire. Si son caractère platonisant saute aux yeux, des différences très tranchées la séparent des doctrines parallèles exposées par Fārābī, Abraham b. Ḥiyya et Maïmonide (1). Notre auteur ignore le concept de « cité modèle » (*madīna fāḍila*), aussi bien que le « Chef Premier » ; la notion fārābienne de la félicité lui est également étrangère. La prophétie, vraiment réduite dans son système à la portion congrue, n'y est point mise en rapport avec la politique. Ce qui confère la prééminence à son philosophe-politique n'est pas l'illumination de l'intellect ou de l'imaginative comme chez Fārābī ou Maïmonide, mais la connaissance qu'il a de la détermination astrale. Si la législation parfaite est la Tora, c'est parce qu'elle se trouve, quant à son sens profond et ignoré du vulgaire, en accord parfait avec le *ḥatm* le plus général.

D'autre part, on ne peut pas ne pas être frappé de la parenté des idées professées par notre auteur avec la doctrine politique de Platon dans la *République*, les *Lois* et la *Lettre* VII ; c'est surtout la nécessité de la rencontre du Législateur et du Chef d'État pour la réalisation de la cité parfaite qui s'est imposée à son esprit (2).

(1) Cf. outre les travaux de L. Strauss cités *supra* auxquels il faut ajouter son étude plus récente : *The Law of Reason in the Kuzari*, *P.A.A.J.R.*, XIII, 1943, pp. 47-96, H. K. Sherwani, *Al-Fârâbî's Political Theories*, dans *Islamic Culture*, XII, 1938, pp. 288-305 ; G. Vajda, *Abraham bar Ḥiyya et Al-Fârâbî*, *R.E.J.*, CIV, 1938, pp. 113-118 ; Fr. Rosenthal et R. Walzer, *Alfarabius De Platonis Philosophia* (*Plato Arabus*, II), Londres 1943, praefatio, p. xiii-xiv. La publication prochaine de l'abrégé des *Lois* de Platon par Fārābī dans cette collection permettra peut-être de compléter et de corriger les pages bien insuffisantes qu'on va lire.

[Ce texte est maintenant publié : *Alfarabius*, *Compendium Legum Platonis*, éd. Fr. Gabrieli, Londres, 1952. Malgré son intérêt, il n'est pas d'importance particulière pour notre présente recherche.]

Il suffit de rappeler d'un mot que l'écrit qui courait parmi les Arabes et les Juifs sous le titre de « Lois de Platon » n'était qu'un livre de magie de la pire espèce ; cf. Steinschneider, *Zur pseudepigraphischen Literatur*, Berlin 1861, pp. 51 sqq. ; Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, II, 104-105.

(2) [Voir à la page suivante]

Si Platon a prévu le cas où le philosophe se met plutôt à l'écart que de recourir à la violence (1), il veut que les non philosophes soient subjugués

(2) [Note de la page précédente].

*Rép.* V, 473 c-d (trad. E. Chambry) : « A moins... que les philosophes ne deviennent rois dans les Etats, ou que ceux qu'on appelle à présent rois et souverains ne deviennent de vrais et sérieux philosophes, et qu'on ne voie réunis dans le même sujet la puissance politique et la philosophie, à moins que d'autre part une loi rigoureuse n'écarte des affaires la foule de ceux que leurs talents portent vers l'une ou l'autre exclusivement, il n'y aura pas... de relâche aux maux qui désolent les états, ni même, je crois, à ceux du genre humain... »

VI, 499 b-c : « ... j'ai dit qu'il ne fallait point s'attendre à voir ni un Etat, ni un gouvernement, ni même un simple individu toucher à la perfection avant que ce petit nombre de philosophes qu'on traite, non pas de méchants, mais d'inutiles, soient forcés par les circonstances à s'occuper bon gré, mal gré du gouvernement, et l'Etat contraint à leur obéir, ou avant que les chefs d'Etats héréditaires ou les rois actuels ou leurs fils s'éprennent par quelque inspiration divine d'un véritable amour pour la vraie philosophie ».

*Lois*, IV, 709 d, 710 c-d (trad. E. des Places) : « Voyons, législateur... que veux-tu, en quelle situation devons-nous te donner la cité, pour que avec cela tu puisses désormais gouverner toi-même comme il faut... Donnez-moi... un tyran à la tête de la cité ; que le tyran ait jeunesse, mémoire, ouverture d'esprit, courage, magnanimité... [et tempérance]... Ajoute bonheur *du seul fait qu'il y aura de son vivant un législateur recommandable et qu'un heureux hasard le lui fera rencontrer* ; car avec cette circonstance le dieu aura réalisé vraiment tout ce qu'il fait lorsqu'il veut particulièrement la prospérité d'un Etat ».

Un peu plus loin (711 d-712 a) il est expliqué comment l'union de l'autorité et des vertus donne naissance au meilleur régime :

« Quand un amour divin des pratiques de la tempérance et de la justice naît dans un grand pouvoir, qui règne sous forme de monarchie ou se distingue par la supériorité de la richesse ou de la naissance, ou encore si quelqu'un vient à reproduire les qualités de Nestor, dont on dit qu'excellent entre tous par la force de sa parole, il se distinguait plus encore par sa sagesse. Ceci est arrivé, sans doute, du temps de Troie, non du nôtre ; mais enfin si quelqu'un de tel a paru ou doit paraître ou se trouve actuellement parmi nous, il est heureux pour son compte, et heureux sont ceux qui écoutent les paroles qui sortent de cette bouche si sage. De tout pouvoir on peut dire également la même chose : lorsque l'autorité suprême rejoint dans un homme la sagesse et la tempérance, alors on voit naître le meilleur régime et des lois pareilles, autrement ils ne risquent pas de venir à l'existence ».

Le Chef d'Etat doit donner l'exemple et payer de sa personne (711 b-c) : « Il ne faut pas de peine ni si longtemps au tyran qui veut modifier les mœurs d'une cité ; il faut qu'il commence à dominer dans la voie où il veut pousser les citoyens, que ce soient les pratiques de la vertu ou le contraire, en esquissant tout lui-même le premier par sa conduite tantôt distribuant éloges et honneurs, tantôt blâmant, et châtiant la désobéissance à chaque manifestation ».

*Lettre* VII, 326 a-b (trad. J. Souilhé) : « Donc, les maux ne cesseront pas pour les humains avant que la race des purs et authentiques philosophes n'arrive au pouvoir ou que les chefs des cités, par une grâce divine ne se mettent à philosopher véritablement ». La théorie du philosophe-roi finit par devenir un lieu commun dans la littérature philosophique ou semi-philosophique du moyen âge juif ; STEINSCHNEIDER a recueilli des références à ce sujet : *Magazin für die Wissenschaft des Judentums*, III, 1876, p. 193.

(1) *Rép.*, VI, 496 c-e : « ... quand il s'est bien rendu compte que la multitude est folle, qu'il n'y a pour ainsi dire rien de sensé dans la conduite d'aucun homme politique et qu'il n'est point d'allié avec qui il puisse se porter au secours de la justice, sans s'exposer à la mort ; quand, semblable à un homme qui est tombé parmi les bêtes féroces aux fureurs desquelles il refuse de s'associer, sans pouvoir du reste tenir tête à lui seul à toute une meute sauvage, il est sûr de périr avant d'avoir rendu service à l'Etat ou à ses amis, sans profit pour lui ni pour les autres, quand, dis-je, il a fait réflexion sur tout cela, il se tient au repos et ne s'occupe que de ses propres affaires, et, comme un voyageur surpris par une tempête s'abrite derrière un mur contre le tourbillon de poussière et de pluie soulevé par le vent, de même, en voyant les autres déborder d'injustice, il s'estime heureux, s'il peut passer son existence ici-bas pur d'injustice et d'impiété, et faire sa sortie de la vie avec une belle espérance dans la sérénité et la paix de l'âme ».

*Lettre* VII, 331 c-d : « Voilà dans quelles dispositions vis-à-vis de son pays doit vivre le sage. Au cas où il ne lui semble pas bien gouverné, qu'il parle, mais seulement s'il ne doit pas parler en l'air, ou s'il ne risque pas la mort ; mais qu'il n'use pas de violence pour renverser la constitution de sa patrie, quand on n'en peut obtenir de bonne qu'au prix de bannissements et de massacres ; qu'il reste alors tranquille et implore des dieux des biens pour lui et la cité ». Cependant les textes cités dans la note précédente montrent que cette attitude résignée n'est qu'un pis-aller pour Platon. Il faut y joindre *Rép.* 497 a : préférable est le sort du philosophe qui a rencontré le gouvernement qui lui convient ; « qu'il le rencontre, il deviendra lui-même plus grand et avec son propre salut il assurera celui de l'Etat ». La documentation historique dont nous disposons nous permet de comprendre dans une certaine mesure les aspects divergents de la

et tenus en tutelle, que les hérétiques soient traités avec une sévérité impitoyable, que la souveraineté appartienne au philosophe, seul « qualifié pour connaître la vérité qui est une et sans laquelle il n'y a pas d'unité possible dans la vie sociale et politique (1) » ; autant d'affirmations qui sont parfaitement dans l'esprit, sinon dans la lettre, de la doctrine de Juda b. Nissim (2).

Quant aux règles qu'il donne pour l'activité du législateur-philosophe, elles correspondent à celles qu'on lit chez les philosophes musulmans. Ainsi Ibn Sīnā définit l'enseignement que le prophète législateur doit impartir au vulgaire dans les termes suivants :

politique platonicienne. Les penseurs arabes et juifs, mal partagés à cet égard, durent prendre les textes en bloc et leur imposer des méthodes d'exégèse totalement différentes des nôtres. Fārābī reprend l'idée de la fuite du philosophe, et Šem ‹ b b. Falqéra a adapté ses textes à l'usage du public lettré juif dans son *Rēšīt Ḥokmāh* ; voir L. STRAUSS, *The Law of Reason*, p. 92, n. 131.

(1) L. ROBIN, *Platon*, pp. 276-316. — Le *Politique* prend parti pour « le droit de la science à mettre de côté la loi », et les lois existantes peuvent être réformées même par la violence (296 a sqq., et voir l'introduction d'A. DI S, dans l'édition Budé, pp. LII, LIV-LVI).

(2) Ici encore, on peut instituer des rapprochements instructifs avec les idées développées par les « Frères ». Comme chez Juda b. Nissim, le fondement de la bonne politique est, selon eux, l'utilisation appropriée de la détermination astrale ; le chef qui a besoin pour ses fins d'une aide étrangère ne mérite pas les noms de roi, imâm ou calife . Salomon et Moïse (en face de Pharaon et ses magiciens, *aṣḥāb an-najāma wa kihāna*) sont les grands inspirés qui grâce à « l'assistance universelle et à la volonté divine » (*ta'yīd kullī, amr ilāhī*) furent comme les pôles d'attraction des « félicités astrales et de l'influx spirituel des corps célestes (*as-sa'ādāt al-falakiyya warūḥaniyyātuhā*) : *RIṢ*, IV, 302 sqq. Mais les divergences sont également fort importantes. D'abord, étant donné les intentions spéciales et la méthode d'exposition des encyclopédistes de Basra, les idées fondamentales de leur doctrine politique sont recouvertes, dans le contexte, par la terminologie théologique (volonté divine, prophétologie) et exploitées au profit de la doctrine ismaélienne de l'imâmat. Cette orientation particulière fait aussi que la dualité du législateur-philosophe et du chef d'état préposé à l'exécutif manque chez les « Frères » puisque pour eux il est essentiel que ces deux fonctions s'unissent dans la même personne, encore que, dans l'état actuel des choses, l'Etat soit associé à la Religion, en qualité de bras séculier (*al-mulk... aḫ an-nubuwwa*, *RIṢ*, III, 48). Une différence plus profonde nous semble résider en ce que, selon les « Frères » (*ibid.*, III, 188-189), le législateur religieux réfère ce qu'il ordonne et ce qu'il interdit à l'intermédiaire (ange) qui assure la liaison entre lui et la divinité, les philosophes attribuant leurs institutions à leur propre effort intellectuel, alors que le problème se pose très différemment chez Juda b. Nissim. La législation religieuse n'existe pour ainsi dire pas pour lui, puisqu'elle n'est qu'une forme déguisée de la législation philosophique et c'est précisément le fait de désigner la législation comme d'origine « divine » qui est un artifice ou une concession à la stupidité du vulgaire. La seule source authentique du législateur est la connaissance *raisonnée* de la détermination astrale, nulle mention n'étant faite des fabuleuses révélations astrales que l'on rencontre dans les livres hermético-astrologiques des Arabes. Il n'y a pas lieu, je crois, de faire état dans ce contexte d'un autre développement des « Frères » (*ibid.*, IV, 181 sq.) où il est distingué entre deux sortes de pouvoir (*riyāsa*) : corporel (*jismānī*), qui s'impose par la violence et dont les buts sont d'ordre temporel, et spirituel (*rūḥānī*), domination des législateurs religieux sur les âmes par la justice et la bienfaisance et dont le but est la félicité des sujets.

Une étude plus poussée et plus systématique des rapports du déterminisme astral et de la politique donnerait certainement des résultats intéressants. Signalons ici deux textes inédits. D'après un traité hermétique arabe (ms. 2577 de la B. N. de Paris, fol. 23, 53v° ; sur cette élucubration, voir E. BLOCHET, *Etudes sur le Gnosticisme Musulman*), il est nécessaire que le prophète connaisse la répartition des forces planétaires ; lois, religions, coutumes, prédictions favorables et néfastes viennent des *rūḥāniyyāt* des planètes ; elles exaucent celui qui les invoque par les moyens appropriés durant le temps de leur domination ; d'autres méthodes sont à appliquer hors de ce temps et hors du climat (zone géographique) auquel elles président. L'allégor ste juif NISSIM B. MOISE de Marseille (vers la fin du XIVe ›iècle ?) expose dans son *Séfer ha-Ni›s m*, ms. hébreu 720 de la B. N., fol. 13 d, que la science et la prescience du prophète ont pour fin de recommander aux contemporains de « garder et connaître la voie de Dieu, c'est-à-dire de se conduire conformément aux décrets des êtres supérieurs (= astres) ; [le prophète] modifiera sa façon d'agir et sa conduite suivant les changements des corps célestes, mais ne changera pas l'œuvre de Dieu... ».

« Il est nécessaire qu'il donne aux hommes des règles de conduite pour leurs affaires, par l'ordre de Dieu, son inspiration, sa révélation et l'esprit saint qui repose sur lui. La base de ces règles de conduite sera qu'il fera savoir aux hommes qu'ils ont un Créateur unique, tout-puissant, connaissant ce qui est secret et ce qui est divulgué, que son commandement doit être obéi — la souveraineté devant appartenir à celui qui a le pouvoir de créer — qu'il a préparé aux obéissants un au-delà de félicité et aux désobéissants un au-delà de damnation ; ainsi le vulgaire recevra avec docilité et soumission la règle révélée par sa langue de la part de la divinité et des anges ». Ibn Sīnā ajoute qu'il est interdit au législateur d'enseigner aux gens du vulgaire des vérités qui dépassent leur entendement (1).

(1) *Najāt*, p. 500 (cf. *RIṢ*, IV, 183-185, plus diffus, mais pour le fond la même doctrine, qui est aussi celle de Fārābī) ; voir aussi Asín Palacios, *La tesis...*, pp. 350-352. La source de cet enseignement indispensable au vulgaire est en dernière analyse un passage de Platon (*Lois* X, 855) sur lequel voir nos observations, *Archives...*, 1949, p. 170, n. 4.

## CONCLUSION

Arrivés au terme de nos recherches, essayons de dégager de la masse confuse d'idées que nous dûmes remuer la physionomie intellectuelle de l'auteur dont l'œuvre a fixé notre attention.

Si la personnalité d'un penseur tenait uniquement dans l'originalité des idées ou la nouveauté des intentions, celle de Juda ben Nissim risquerait fort de passer pour insignifiante. En recensant les conceptions qu'il développe et en les situant dans leur perspective historique, nous avons établi que les matériaux de sa pensée sont presque tous d'emprunt, que les problèmes qu'il discute ne sont pas nouveaux, que ce qui semble inédit chez lui prolonge des lignes de pensée que nous avons pu suivre, que même ses plus étonnantes hardiesses relèvent d'une idéologie déjà vieillie à son époque, que toute la présentation enfin de son système rétrograde de plusieurs siècles sur son temps.

Mais c'est précisément cet air de vétusté de sa pensée qui pose un problème. Nous avons constaté que si, nettement relié à un courant platonisant, il ne cite explicitement que des « Philosophes anciens », et notament un Platon plus souvent apocryphe qu'authentique et le livre kabbalistique *Bāhīr*, il connaît sûrement Naḥmanide, presque certainement Maïmonide et peut-être Baḥya. De même, si les spéculations des grands péripatéticiens musulmans, Fārābī et Ibn Sīnā n'ont point imprimé leur marque sur les siennes, plus d'un indice montre qu'il ne les ignorait point. Si donc ses sources d'inspiration se localisent dans le néoplatonisme musulman de type ancien non encore transformé par l'aristotélisme de plus en plus décidé qui est à l'œuvre dans la philosophie islamique depuis Fārābī jusqu'à Ibn Rušd, nous ne pouvons attribuer ce fait à quelque hasard qui aurait caché à Juda b. Nissim les documents déjà séculaires du péripatétisme arabe, le réduisant ainsi à des sources qui, depuis trois siècles, n'étaient plus à jour. Au contraire, il faut voir là un choix réfléchi.

Ce choix s'explique, croyons-nous, si nous considérons le principe le plus important (avec celui de l'incognoscibilité de Dieu) qui commande tout le système de Juda b. Nissim : la doctrine de la détermination astrale universelle. Nous ne pensons pas nous tromper en affirmant que, plus qu'une

vérité scientifique, un schème rationnel expliquant l'Univers, cette doctrine est pour notre auteur un article de foi, une certitude d'expérience interne ; elle constitue la base d'une religiosité qui se réclame volontiers de la « philosophie », mais qui prétend en même temps rester strictement juive, à condition de reconnaître que le sens occulte de la Loi de Moïse est la soumission et l'accommodation au plan le plus général et le plus éminent des déterminations qui règlent le destin de l'Univers. Si nous admettons cette conviction comme fondamentale, nous comprendrons sans peine que la seule philosophie qui convînt à cette vision du monde était justement le néoplatonisme arabe de type ancien, lui-même imprégné de croyances astrologiques, alors que les *falāsifa* expliquaient la structure et la vie de l'Univers par d'autres principes et à l'aide de méthodes différentes, en écartant en général la détermination astrale sous la forme qui lui avaient donnée les « Ṣabéens » ou des philosophes de la première heure comme Kindī ou le Pseudo-Jābir, suivis par les Encyclopédistes de Baṣra.

La seconde idée fondamentale est l'incognoscibilité totale de Dieu dont Juda b. Nissim transfère toutes les fonctions et tous les attributs sur l'Intellect Agent, premier être manifesté. Comme c'est le cas pour la détermination astrale, ici encore il ne fait que pousser à l'extrême une doctrine qui en elle-même n'avait rien de nouveau. Seulement avec le radicalisme de sa théologie négative, il se trouve moins isolé qu'avec la forme particulière qu'il donne au déterminisme astral. Il touche d'un côté à la Kabbale juive, de l'autre à la doctrine ésotérique des Ismaéliens.

La similitude de la doctrine de Juda b. Nissim avec l'idéologie ismaélienne nous a paru frappante. Mais une filiation littéraire est impossible à démontrer et n'est même pas vraisemblable entre un Juif si tout ne trompe marocain du XIV^e siècle et des enseignements ou écrits d'une secte qui eut le temps de disparaître du Maghreb depuis l'extinction du pouvoir fâtimide. Nous préférons voir dans ces ressemblances un cas de convergence doctrinale basée sur des présupposés communs : les spéculations de l'ancien néoplatonisme arabe (du reste ismaélien, pour ce qui est du moins des Traités des Frères Sincères).

Quoique très éloigné des péripatéticiens quant au contenu positif de sa doctrine (sa cosmologie ne se recoupe pas plus avec celles de Fārābī et d'Ibn Sīnā que sa psychologie, sa noétique ou sa doctrine politique, d'essence pourtant platonicienne), Juda b. Nissim ne leur cède pas en ratio-

nalisme. Il se gêne même beaucoup moins qu'eux pour proclamer la supériorité de la science autonome sur la loi révélée, la primauté du philosophe sur le prophète, le caractère intellectuel de la félicité, le mépris enfin de la foule ignorante. Ne serait-ce pas que penseur très isolé, il pouvait se permettre des libertés d'expression qui ne devaient pas dépasser les murs de son cabinet ?

Faut-il donc voir en lui un esprit incendiaire, bien que pratiquement inoffensif, ou même un hypocrite qui, tirant à peine sa révérence à la religion positive, ne songe en réalité qu'à en saper les bases ? Nous ne le croyons pas.

Sa confiance est grande dans la raison, et cette attitude est assez commune au moyen âge, malgré les réserves et les limitations très certaines dont il n'est pas nécessaire de parler ici. Avant les averroïstes latins et les nominalistes qui achèveront la ruine de la philosophie médiévale, on croyait avec diverses nuances que les résultats de la recherche rationnelle et les données de la foi pouvaient s'harmoniser, s'équilibrer ou être convenablement hiérarchisés. Juda b. Nissim ne pense pas différemment et si la vérité religieuse sort fortement diminuée de son essai d'harmonisation, nous ne doutons pas qu'il n'eût, quant à lui, sincèrement cru résoudre le problème des anthropomorphismes par sa théologie négative, comme celui de la théodicée par sa doctrine du *ḥalm* qui lui fournissait en même temps la clef pour la compréhension de la nature et des destinées de l'âme, des phénomènes surnaturels et pour la justification de l'élection d'Israël.

Il insiste d'ailleurs très fortement sur le caractère ésotérique de sa doctrine et ce faisant, il se réfère à l'ésotérisme spécifiquement juif, à la Kabbale, avec laquelle il s'affirme être en parfaite communion d'idées, encore que, sans jamais positivement la contredire, il souligne parfois l'indépendance de ses opinions personnelles comparées à celles des Kabbalistes. Quelle est donc sa véritable attitude à l'égard de la Kabbale. ? Quatre hypothèses sont, je crois, à envisager ici :

*a*) Nous sommes en présence d'un cas de concordisme vulgaire ;

*b*) Attitude cauteleuse d'un auteur qui veut se couvrir de tous les côtés ;

*c*) L'exposé astrologico-métaphysique de l'auteur est seulement un écran devant une vérité plus profonde que seule la Kabbale possède réellement.

*d*) Nous avons affaire à un ésotérisme que j'appellerais inversé, dans lequel la Kabbale n'est elle-même qu'une expression encore inadé-

quate, parce qu'insuffisamment dégagée du cadre confessionnel, de la vérité totale, en tant du moins que celle-ci est accessible à l'entendement humain, sous l'aspect d'une connaissance de plus en plus précise du déterminisme astral universel.

Pour offrir une tentative de solution au problème ainsi posé, il faut tracer une brève comparaison entre la métaphysique de Juda b. Nissim et celle des Kabbalistes.

Vu d'un peu haut, le système de Juda b. Nissim est tout à fait conséquent. Notre penseur a de l'Univers une conception qu'il estime entièrement scientifique et rationnelle, sans aucun appel à une foi qui accorderait créance aux dires d'on ne sait quelle autorité incontrôlable. Puisque l'Univers dont la structure est commandée par la nécessité interne des processus d'émanation se trouve gouverné par le déterminisme astral et les lois de la sympathie universelle, toute manifestation spirituelle sur le plan humain doit se ramener à ces règles immuables. En fait, cette exigence est réalisée plus ou moins parfaitement, et cela encore dépend de la détermination astrale ; en dernière analyse cependant, la doctrine du sage parfait, celle du philosophe moins accompli, le système du législateur religieux, l'action du thaumaturge et les manipulations du sorcier, tout cela est fonction, suivant son mode propre, d'intensité et de valeur inégales, de la même loi cosmique qu'encore une fois la raison fait connaître. Je ne doute pas que la possibilité de cette connaissance compense en grande partie pour Juda b. Nissim, l'incognoscibilité du non-manifesté d'où procèdent et où vont se perdre les racines de tout être et de tout connaître.

C'est ici le point où l'on saisit la différence peut-être la plus profonde entre le mode de penser kabbalistique et la spéculation de Juda b. Nissim.

Ce n'est pas l'un des moindres paradoxes de la Kabbale que la Divinité, inconnaissable en principe, n'y laisse pas d'avoir une « vie intérieure » très complexe. Cette vie est rythmée par la dialectique de la Rigueur et de la Miséricorde, entre lesquelles une hiérarchie spéciale d'intermédiaires maintient l'équilibre. Ces mouvements sont symbolisés par le système des *sefīrōt* dont la tradition ésotérique se fait forte de communiquer les mystères et d'enseigner, si l'on peut dire, le maniement, puisque aussi bien le comportement interne et externe de l'homme a ses répercussions jusque dans le sein de la Déité.

Rien de semblable à ces aspects de la doctrine kabbalistique dans le système de Juda b. Nissim. Les *sefīrōt* du *S. Y.* représentent chez lui les entités d'un système métaphysique néoplatonicien, alors que la Déité y est et y demeure totalement inconnue. Ce n'est pas elle ou sa vie intérieure qui y sont objets de la science ésotérique, mais la loi cosmique de la détermination astrale que l'on ne peut scruter que jusqu'au niveau de l'Intellect Agent, premier émané.

Par conséquent, les effets pratiques de cette gnose, si le terme n'est pas trop inexact ici, intéressent seulement l'ordre du déterminisme astral ; c'est ainsi que la prière peut dans certaines conditions modifier la destinée inscrite dans les corps célestes, mais Juda b. Nissim n'enseigne nulle part qu'elle puisse atteindre Dieu lui-même en quoi que ce soit.

Cette brève confrontation des deux métaphysiques nous achemine peut-être vers une solution. Elle nous fait écarter d'emblée les deux premières hypothèses. Mais hésiterons-nous longtemps entre la troisième et la quatrième ? Il est vrai que Juda b. Nissim accorde dans un sens la supériorité à la gnose kabbalistique parce qu'elle éclaircit les mystères des textes religieux qui sont une pierre d'achoppement pour le philosophe pur. Mais, d'autre part, il a assez souligné que seul ce dernier possède l'indépendance d'esprit et la méthode indispensables pour parvenir au sommet de la connaissance accessible à l'homme. Et il faut remarquer que le morceau dans lequel il s'explique le plus amplement sur les rapports de la connaissance philosophique et de la connaissance kabbalistique figure dans le Commentaire sur PRE, d'allure beaucoup plus théologique que le *Uns al-Ġarīb.*

Il semble donc, en définitive, que l'apparente supériorité de la Kabbale tient seulement aux contingences. Dans l'ère présente, si défavorable à l'essor de la pensée pure, où dominent les religions positives faites pour la multitude ignare, il est avantageux de disposer d'une méthode qui vous fasse voir, par delà la lettre, l'idée véritable et parfaitement concordante avec la science, qui se cache sous l'imagerie grossière et choquante des écrits religieux. Mais aucune concession pour le fond. La doctrine philosophique est la seule vérité ; si la Kabbale lui est identique, elle ne peut être autre chose qu'une symbolique particulière du déterminisme astral. La solution qui s'impose est dès lors que par un mouvement

inverse de celui des Kabbalistes qui opèrent sur les données de la philosophie, Juda b. Nissim, lui, s'approprie la Kabbale.

Modeste auxiliaire du philosophe, l'historien laissera à celui-ci le soin d'apprécier la valeur philosophique des spéculations étudiées dans ces recherches. Du moins croit-il avoir fait connaître en Juda b. Nissim Ibn Malka une personnalité non seulement curieuse et même singulière, mais aussi, par son effort intellectuel sincère et courageux, digne de quelque attention sympathique.

# NOTE ANNEXE

## Juda b. Nissim et la Kabbale

Au cours de l'analyse des textes de Juda b. Nissim nous avons vu notre auteur se référer à plusieurs reprises à la Kabbale, alléguer des enseignements kabbalistiques ou citer des textes des « Rabbins » qui se sont trouvés être des morceaux d'un des documents classiques de la Kabbale spéculative, le *Séfer ha-Bāhīr*. Nous avons constaté en même temps que tout en portant le plus grand respect à la Kabbale, Juda b. Nissim ne se donne nullement pour Kabbaliste, c'est-à-dire dépositaire d'une certaine tradition ésotérique, mais prétend raisonner en philosophe ; il exprime cependant souvent cette conviction que la saine philosophie est en accord avec la Kabbale.

Nous avons cru utile de grouper dans cette note annexe, pour les examiner d'un peu plus près, tous les textes des deux commentaires (*Uns al-Ġarīb* et Commentaire sur PRE) qui peuvent nous éclairer sur l'attitude de Juda b. Nissim à l'égard de la Kabbale, ainsi que toutes les citations explicites ou implicites de textes kabbalistiques qui se trouvent dans ces deux traités.

Juda b. Nissim opère partout avec la Kabbale comme avec une grandeur connue et n'éprouve point le besoin d'en expliquer la nature ou d'en définir la méthode. Les textes ne renferment donc concernant ces deux points que des indications presque toujours brèves et jetées comme en passant. Mais il est un trait presque constant dans ces sortes de références : l'auteur omet rarement de souligner que sa doctrine personnelle concorde intégralement avec l'enseignement de la Kabbale.

Ainsi, à propos des « trois lettres du nom divin inscrites dans le soleil », il fait remarquer : « il explique ici un grand mystère kabbalistique, comprends-le », et après avoir développé la théorie des noms divins, il ajoute : « tu comprendras cela si tu es instruit dans la science du Kabbaliste ou bien tu le comprendras par [la lecture du] *Uns al-Ġarīb* » (fol. 109-109 v°).

L'un des enseignements essentiels de la Kabbale est donc, selon lui, la théorie des noms divins, ce qui est tout à fait exact. Les spéculations kabbalistiques prennent effectivement prétexte dans une très large mesure

des différents noms ou attributs (ou supposés tels) figurant dans l'Ecriture, en utilisant les données théologiques assez amples fournies déjà par les textes rabbiniques plus anciens, Talmud et Midraš. Seulement, Juda b. Nissim identifie purement et simplement ces enseignements-là avec les siens propres, alors qu'en réalité nous sommes devant deux ordres de spéculations incommensurables. Les Kabbalistes spéculent sur les divers aspects du plérôme divin, sur le drame qui s'y déroule sans cesse et dont les protagonistes sont les attributs de miséricorde et de stricte justice, quand ce ne sont pas, dans un esprit franchement gnostique et dualiste, les forces du bien et du mal. Par contre, Juda b. Nissim ne connaît dans ses spéculations philosophiques que la hiérarchie néoplatonicienne.

Ailleurs, il s'exprime ainsi (fol. 114, début du commentaire de PRE, chap. VIII, où il s'agit de la transmission, depuis le Premier Homme, de la science du calendrier) : « Nul ne peut comprendre le véritable sens de son enseignement, sinon celui qui est versé dans l'astrologie judiciaire, la science du calendrier et [du changement] des saisons, ainsi que dans une partie considérable de la Kabbale. Dans le *Uns* nous avons expliqué, autant que nous avons pu, une partie de ce qu'il veut [enseigner ici] ». Déclaration non moins vague que la précédente. Mais si elle a un sens, elle veut dire que, pour comprendre la structure de l'univers, l'astrologie, l'astronomie pratique des Rabbins et la Kabbale doivent prêter leur concours ou, plus exactement, qu'elles sont de même valeur. Et, de nouveau, il prétend que l'enseignement du *Uns* concorde avec les résultats auxquels parviennent ces disciplines.

Fol. 132 v° il dira encore, en renvoyant une fois de plus à ses propres explications, que la méthode kabbalistique concorde avec l'enseignement philosophique.

En combinant deux indications données dans une autre page du commentaire (fol. 146), nous apprenons que la bénédiction donnée par Isaac était la transmission (le texte arabe conserve le terme hébreu *qabbālāh*) de toutes les sciences qu'Abraham lui avait révélées : la base en est constituée par les dix *sefīrōt*.

Enfin, nous avons une page qui toute imprécise et obscure qu'elle soit dans le détail, met assez bien en relief l'idée que notre auteur se faisait de l'accord foncier de la Kabbale et de la philosophie.

A propos d'un passage délicat de PRE, chap. XV : « de mes oreilles

j'entendis parler le Seigneur, Dieu des Armées », l'auteur revient longuement sur le grave problème des anthropomorphismes dans les textes de la Bible et de la tradition qui l'a préoccupé dès les premières pages de son œuvre (fol. 125 v°-126) :

« Ce propos est étrange pour la plupart des gens ; ils adoptent à son sujet l'une des deux attitudes : les uns y croient, les autres le rejettent.

Les premiers se subdivisent en trois groupes :

1° L'opinion du sot et de l'ignorant est la croyance à la corporéité. Le Créateur est pourvu, selon lui, d'un grand corps (1), de tant d'empans, d'une main de tant d'empans, et de même pour les yeux, la langue et les autres membres (2). Celui qui professe cette croyance n'a aucune difficulté à prendre à la lettre le texte qui nous occupe.

2° Celui qui, sans croire à la corporéité, ne peut saisir le véritable sens de la négation ; si tu entreprends [de discuter] avec lui les notions qui contraignent à nier la corporéité, son intelligence ne les acceptera pas et il te considérera comme un négateur des principes de la religion. Le sujet ainsi disposé admettra que le Seigneur parle à ses élus sans être corps (3) ; il ne dira rien d'autre sur ce chapitre, sinon en conformité stricte avec la tradition (*taqlīd-an*).

3° Ceux qui admettent l'incorporéité (4), avec certitude et une science correcte. Ce sont les adeptes de la Kabbale, pas d'autres ; personne, hors d'eux, n'est capable de comprendre ce mystère. Nous allons expliquer cela ici-même.

Ceux qui rejettent [le propos en question de R. Eliezer] forment également trois classes :

1° le sot, l'ignorant, le rejette sans posséder de science certaine, mais uniquement par opinion subjective (5), sans connaître d'argument valable dans cette [question].

2° Celui qui a étudié les lois religieuses et n'admet pas la corporéité, sans cependant connaître l'argument valable dans cette [question]. Il est bien établi pour lui que [attribuer à Dieu la corporéité ou le fait de parler

(1) Le texte porte ici un mot (? כב) que je ne sais pas expliquer.

(2) Allusion à l'anthropomorphisme cru des écrits du genre du *Ši'ūr Qōmāh* (voir G. Scholem, *Major Trends*, passages marqués à l'index s. v° *Shiur Komah*).

(3) Cf. l'avant-dernière note.

(4) L'original est on ne peut plus imprécis : *allaḏīna ṣaḥḥa 'indahum ḏālika*.

(5) Mot à mot : « en vertu de ce qui lui paraît juste ».

à ses élus ?] est du radotage et de la sottise, et il n'a pas honte de mettre cela au compte de l'auteur [du propos incriminé].

3° Le savant gnostique parfait (*'ālim 'ārif kāmil*) pour qui la négation de la corporéité est établie en raison ; d'après lui, le Créateur occupe le degré suprême de perfection et du dépouillement des incidences de la corporéité (*fī l-martaba at-tāmma min al-kamāl wat-tasallub min ta'lilāt al-jismāniyya*). Il ne possède cependant rien de la science de la Kabbale. Il rejettera donc ce propos en soupçonnant les gens [d'ignorance incurable] et en manifestant son dédain à leur égard. Ayant exposé les diverses opinions au sujet de ce texte, il nous incombe d'interpréter celui-ci. Je vais donc t'indiquer l'intelligence de ce mystère selon la voie de la Kabbale » (1).

La comparaison s'institue donc entre ceux qui mettent au-dessus de tout la fidélité à la lettre des textes faisant autorité et ceux qui sont tout d'abord soucieux de soumettre ces documents au critère de la raison.

L'auteur condamne avec une égale sévérité ceux que leur foi en la lettre induit dans un anthropomorphisme grossier et ceux qu'un rationalisme superficiel porte à rejeter sans réflexion les expressions choquantes dans leur sens obvie des documents religieux. Au second degré, le croyant dont les moyens intellectuels limités lui font sentir la difficulté du problème, mais ne l'habilitent pas à en concevoir la solution, se réfugiera dans une attitude de soumission docile à la tradition en renonçant à son jugement propre. Le rationaliste du degré correspondant se tirera d'affaire en prétendant que ce ne sont pas les textes sacrés, mais tel ou tel docteur qui professe la doctrine insensée de la corporéité de Dieu. L'attitude du « savant parfait » n'est pas radicalement différente. Il possède sur les négateurs de la deuxième classe la supériorité de saisir, dans la pleine clarté de la raison, la perfection et l'immatérialité divines. Mais il est nettement inférieur au Kabbaliste dans ce sens qu'il ne possède pas la clé du mystère des anthropomorphismes apparents des textes religieux ; il ne peut pas pénétrer la signification des symboles sous lesquels ces textes et leurs interprètes autorisés cachent les mêmes vérités spéculatives que celles que lui découvrent ses propres méditations philosophiques.

Bref, Kabbale et philosophie se recouvrent ou, pour parler plus exac-

(1) L'explication consiste à dire que selon les Kabbalistes les noms divins י״ et הקב״ה sont les symboles de la « lumière primordiale », c'est-à-dire, au gré de Juda b. Nissim, du *sabab awwal* = Intellect Agent (non identique à *'illa ūlā* = Dieu inconnu). Donc R. Eliezer veut dire qu'il était prêt à recevoir la lumière et l'influx de l'Intellect Agent.

tement, elles renferment la même somme de vérité. La supériorité de la première consiste cependant en ce qu'elle éclaircit les mystères des textes religieux, qu'elle permet la saisie totale de la vérité partout où celle-ci se trouve, alors que pour le philosophe la tradition religieuse est une source d'embarras, une véritable pierre d'achoppement.

Pour déterminer l'étendue et la nature exacte de la connaissance effective que Juda b. Nissim possédait de la littérature kabbalistique, il faudrait identifier les citations explicites qu'il en fait et préciser les renvois plus ou moins indirects, également assez nombreux dans son œuvre. Les lacunes de ma documentation et de mes connaissances ne m'ont pas permis d'apporter ici toute la lumière nécessaire. Je ne peux souvent que communiquer les pièces du dossier, sans les accompagner de tous les éclaircissements souhaitables.

Le seul livre kabbalistique explicitement cité est le *Séfer ha-Bāhīr*. Juda b. Nissim le range parmi les « livres dérivés du Talmud » (*kutub mustaḫraja min at-talmūd*), formule bien vague et qui veut, semble-t-il, simplement caractériser l'aspect général de ce document où des autorités pseudo-talmudiques affectent de donner à leur développement le tour particulier et l'allure dialectique des discussions des anciens rabbins. Les citations formelles du *Bāhīr* ne sont qu'au nombre de trois [1], mais nous allons voir que, directement ou indirectement, notre auteur s'en sert plusieurs fois sans préciser la source de l'emprunt.

Outre le *Bāhīr*, Juda b. Nissim se réfère, mais en termes généraux seulement, au *Séfer Rāzī'ēl*. Il a toutefois écrit, pour caractériser ce document, une page fort curieuse (fol. 93-93v°) dont nous risquons, malgré son obscurité, la traduction.

« Sache, lecteur que ce livre précieux [le *S. Y.*] fut composé par nos Docteurs qui l'ont attribué au patriarche Abraham pour la raison indiquée au début du commentaire. Leur but est de faire comprendre la science aux sujets d'élite. Comme en vertu de nos principes, il est nécessaire de tenir secrètes les connaissances scientifiques, [l'auteur] s'est exprimé par symboles. Nul, à ma connaissance, n'en a donné une interprétation adéquate

(1) a) (fol. 52) *Bāhīr* § 8 (10 de l'édition de Ruben Margulies, Jérusalem, 1951), trad. G. Scholem, p. 11):
בראשית ברא אלהים ומאי ברא צרכ׳ הכל ואחר כך אלהים·

par écrit comme nous l'avons fait, car [les Anciens] avaient coutume de ne l'expliquer (1) qu'à l'un [ou l'autre] de leurs disciples suffisamment instruits, sans recourir à l'écriture. De même, lorsqu'on explique ce livre, on transmet [d'abord] au disciple un livre (consistant en) sceaux, figures magiques, noms [d'efficacité talismanique] et conjurations. A ce dernier livre ils ont donné le nom de *Séfer Rāzī'ēl.* Il y est dit que Moïse s'en est servi pour exécuter telle ou telle opération, ce qui prouve que sa méthode était celle des législateurs [philosophes] et non celle que lui attribuent, dans leur ignorance et stupidité, les gens du commun. Dans ce livre il est dit : 'lorsque tu désires exécuter telle opération, écris tels noms magiques et il se produira ceci'. On trouve dans ce livre l'énumération des jours et des heures fastes et néfastes. Il y est aussi dit que tel ange régit tel mois. [Bref, ce livre] suit la méthode qui est [celle] des survivants des adeptes des législations [philosophiques] et des sanctuaires [astraux]. Certains de nos scribes usent secrètement de ces choses-là pour attirer le bien et écarter le mal. Quant à ce que dit (ce livre ? ou plutôt ce que prétendent certains), à savoir que les invocations [qui s'y trouvent] s'adressent au Créateur et que les noms [qu'il renferme] sont Ses noms, à Dieu ne plaise [d'attribuer une affirmation pareille] à la sagesse [de l'auteur]. En réalité,] ces invocations s'adressent aux forces qui agissent dans notre [bas] monde. Les noms [magiques contenus dans ce livre] ne sont plus dans l'ordre correct. Je vais t'expliquer cela. Lorsque l'auteur a rédigé son ouvrage, la sphère se trouvait dans la position [qui est marquée dans le livre]. Cette position est actuellement modifiée par suite du changement des forces, des mouvements et de [l'entité] qui régit le monde. Avant d'entreprendre une opération, le savant [doit considérer] la force régissant le monde puis celles préposées aux

b) fol. 83, *Bāhīr* § 42 (94-95), trad., p. 64 :

ישב ר' אמוראה ודרש מאי דכתיב הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך מלמד שע"ב שמות יש לו להקב"ה וכלן קבען בשבטים דכתיב ששה משמותם על האבן האחת ואת וכו, וכתיב ושתים עשרה אבנים כה אלה אבני זכרון אף אלה אבני זכרון לשתים עשרה אבנים הרי ע"ב שמות של הקב"ה ומאי טעמא התחיל בשנים עשר ללמדך ששנים עשר מנהיגים יש להקב"ה ובכל אחד ואחד ששה כוחות ומאי הם ע"ב לשונות אילו אחד יש לו להקב"ה ולו י"ב גבולי אלכסונין.

c) fol. 116-116v°, *Bāhīr* § 14 (22), trad., p. 59 :

אני כשנטעתי אילן זה להשתעשע בו כל העולם ורקעתי בו הכל וקראתי שמו כל שהכל תליי בו והכל ממנו יוצא והכל צריכין לו ובו צופין ולו מחכין ומשם פורחין נשמות.

(1) Le texte est confus ; il s'agit cette fois-ci du *S.Y.*, commenté par l'auteur (qui passe ici implicitement condamnation sur les commentaires antérieurs), non du *S. Rāzī'ēl* qu'il n'a pas commenté.

[divisions du] temps, années, saisons, mois, jour et heure [de l'opération envisagée], et à la région où lui-même se trouve, [c'est-à-dire] les régents des climats. Il doit mélanger toutes les forces et se servir de préférence de la plus efficace et de la plus forte au temps en question. Cette méthode est celle de la 'combinaison des lettres'. Nous avons élucidé cela en commentant les paroles du [*S. Y.*] ' deux cent trente et une portes'. Cette méthode était appliquée par nos Docteurs qui connaissaient les indications des astres et les invocations [qu'il convient de leur adresser]. Lorsque tu considères ce livre, je veux dire le *S. Rāzī'ēl*, tu constates que leur méthode est identique à celle des adeptes des sanctuaires astraux, sauf qu'ils se gardent de confectionner des images. Mais si tu étudies attentivement notre livre et les mystères que nous [y avons exposés], tu verras avec quel soin singulier ils cachent leurs procédés. Je répète que, pour le motif que nous venons de signaler, ce livre n'est pas correct à l'heure actuelle et ne correspond plus à la position de la sphère... » (1).

Bref, Juda b. Nissim considère le *S. Rāzī'ēl* comme une sorte d'initiation à la doctrine ésotérique du *S. Y.*, et notamment comme un *vademecum* pour l'application pratique des théories d'astrologie et de magie sympathique que les Rabbins n'auraient pas moins professées que les philosophes, mais sous le couvert de symboles abstrus. Cependant les indications du livre correspondent à des positions astrales qui ne sont plus celles du temps présent et se trouvent dès lors périmées et inapplicables (2).

Le chapitre VIII de PRE expose la transmission du « mystère de l'intercalation » (*sōd ha-'ibbūr*, la science du calendrier) depuis le Premier Homme jusqu'à Jacob.

En parlant à ce propos d'Abraham, Juda b. Nissim en vient à expliquer Gen. XXIV, 1 b : « et le Seigneur bénit Abraham de tout » (fol. 116-118v°) (3).

(1) Je renonce à traduire les dernières lignes du morceau où la corruption du texte le dispute à la barbarie du style. Le sens paraît être à peu près celui-ci : la réussite des opérations magiques dépend de deux facteurs : la correspondance entre l'opération et la force qui règne au moment où elle est entreprise ; la correspondance de cette même force avec le thème de géniture (de l'opérateur ou de celui en faveur de qui ce dernier agit ?).

(2) Deux brèves allusions sont faites au *Séfer Rāzī'ēl* au fol. 86v° :

a) Dans ce livre on trouve la correspondance entre les anges et les astres ;

b) introduction à l'astrologie pratique, cet écrit énumère les planètes préposées aux heures de la journée et de la nuit.

(3) ויהוה ברך את אברהם בכ"

L'exégèse qui suit postule la traduction donnée ci-dessus.

« Par le mot *ba-kōl* les Rabbins font symboliquement entendre que [cette bénédiction] était une voix (*qōl*) puisque les deux mots *qōl* et *kōl* ne diffèrent point quant à la prononciation. Cette 'voix' est le fait d'atteindre le degré de la divination comme il est dit dans l'Écriture (Nombres VII, 89) : 'il entendit la voix qui lui parlait'. Lorsque l'acte efflue de sa place et que le sujet récepteur le reçoit et en est effecté, ce dernier est nommé'fille'comme il a été enseigné à propos d'Abraham : 'R. Juda dit : Abraham eut une fille ayant nom *Bakōl*', autant dire *Bat qōl* (1). Voici ce qui rend évidente l'exactitude de mon assertion : [les Docteurs enseignent] qu'il y a en Dieu un attribut (2) qui est le huitième des treize (3). [Les symboles] de cet attribut sont selon les principes de la Kabbale le *yod*, le *waw* et le *hé* [dans le Tétragramme] et les combinaisons de ces lettres, les 'trois mères', *alef, mem, šīn* et leurs combinaisons, [les lettres doubles] *begadkeferet* et leurs combinaisons, la combinaison d'une lettre (?)avec *gimel* (?)... Ensuite ils parlent d'un attribut émanant du huitième dont il vient d'être question. Cet attribut est dénommé 'fille'. Cela s'accorde avec ce que nous avons affirmé, à savoir que le sujet récepteur de l'influx de l'agent est 'fille'. Ce qui résulte de tout ce développement, c'est que la bénédiction impartie à Abraham étant l'union à cette 'fille de la voix' ».

Juda b. Nissim fait observer ensuite que les dons faits aux enfants des concubines (Genèse XXV, 6) étaient les « noms d'impureté » (4), et il cite là-dessus un passage du *Bāhīr* (troisième citation reproduite ci-dessus) : « C'est... moi qui plantai cet arbre pour que le monde entier y trouvât ses délices ; je consolidai en (par) lui le *tout* et lui donnai le nom de *tout* car *tout* y est suspendu et *tout* en procède et *tout* a besoin de lui, le contemple et espère en lui et de là s'envolent les âmes... ».

Puis il reprend (fol. 116v°) : « et ce qui en émane est nommé 'fille' comme nous l'avons plusieurs fois expliqué. Il n'est pas étonnant que toutes les *aggādōt* [des Rabbins] suivent la même méthode (5). C'est comme je l'ai expliqué qu'ils ont voulu désigner la 'voix', mais en cachant l'intention

(1) Ceci est naturellement une remarque de Juda b. Nissim qui raisonne ainsi : *bakōl* est la fille (*bat*) d'Abraham ; or *kōl* et *qōl* c'est tout un ; il ne peut donc s'agir que de *bat qōl* (communication d'origine surnaturelle).

(2) *middāh* (attribut) = *sefīrāh* chez les Kabbalistes.

(3) L'exégèse rabbinique trouve les treize attributs dans Exode, XXXIV, 6-7. L'ésotérisme s'efforcera constamment plus tard de les accorder avec les dix *sefīrōt* dont le *S. Y.* a gratifié les systèmes kabbalistiques ultérieurs.

(4) C'est-à-dire, pour lui, les noms d'efficacité talismanique. Cette interprétation vient du Talmud (*Sanhédrin* 91 a) et a été maintes fois reprise au moyen âge, notamment dans le *Zōhar* ; voir *Tōrāh Šelēmāh*, *ad loc.*, n° 22, p. 995 sq.

(5) Celle qui cache sous des symboles les vérités ésotériques.

[de leurs discours ; aussi n'ont-ils dit] en langage clair [que ceci]:'Abraham eut une fille, Isaac eut une fille, Jacob eut une fille', et un propos encore plus subtil : 'Dieu a une fille qui est la Sagesse (*ḥokmah*)'. Et l'on remarque à propos du verset (I Rois, V, 26) 'et le Seigneur donna sagesse à Salomon', quelle sagesse lui donna-t-il ? [C'est qu'] il a porté le nom du Très-Saint. Rabbi dit : ' toutes les fois, sauf une, que le nom de Salomon se rencontre dans le Cantique des Cantiques, il se réfère à Dieu'. Et le Très-Saint dit : 'de même que ton nom est comme mon Nom glorieux, je te donnerai ma fille en mariage' (1). Mais [peut-on] l'épouser ? (?). Il dit : 'il la lui donna en cadeau, car il est écrit : le Seigneur donna Sagesse à Salomon? Il est dit [d'une part] : 'le Seigneur bénit Salomon' (2), [d'autre part], 'le Seigneur donna Sagesse à Salomon' : il fit épouser sa fille à son fils. De même (3), à propos de la bénédiction (4), [ils font remarquer] que chacun des patriarches avait une force : 'à chacun, d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, une force avait été donnée' ».

L'auteur remarque ici : « lorsque tu considères leurs discours dans les livres extraits du Talmud, comme le *Séfer ha-Bāhīr* et d'autres, tout ce que les Docteurs ont composé dans le genre de ces chapitres (PRE), tu trouves des choses étonnantes ».

(Fol. 117) « Sache que quiconque a atteint la faculté de divination, celle-ci (!) est nommée 'voix' ou 'fille de la voix'. J'ai vu [dans l'écrit d']un Kabbaliste que dans le propos des femmes (Jér. XLIV, 18) : 'depuis que nous avons cessé de brûler de l'encens et de faire des libations à la Reine du Ciel, nous manquons de *tout*', ce dernier mot désigne le *tout* dont on vient de parler, bien que [les entités symbolisées par] les deux [emplois du même mot, dans Jérémie et dans la Genèse] n'émanent point du même attribut. L'intention [du texte] s'éclaircit, selon lui, si l'on prend garde que le mot קלכת est écrit ici sans *alef*, ce qui indique qu'il faut le vocaliser avec un *šūreq* (5). L'intelligent comprendra ».

(1) Jeu de mots sur le double sens du verbe *nāśā'* en hébreu : « porter » et « épouser ».

(2) Je ne trouve pas ce texte dans la Bible.

(3) Ici, c'est Juda b. Nissim qui reprend la parole, en arabe.

(4) Le texte dit « élévation des mains », expression désignant ordinairement la bénédiction sacerdotale (Nombres, VI, 23-26), mais ici, dans un sens plus large, la bénédiction impartie par chacun des patriarches à son héritier.

(5) Dans le texte biblique, le mot est vocalisé *li-meleket*, ce qui signifierait « à l'œuvre », si le mot était écrit avec un *alef* entre le *lamed* et le *kaf*. Mais il est notoire que la vocalisation actuelle est due à l'intervention des Massorètes pour éviter qu'on ne lise *le-malkat* « à la reine ». Le Kabbaliste (voir ci-après) veut que la contradiction entre les consonnes et les voyelles de la graphie suggère la lecture *le-malkūt* ; *malkūt* est le nom symbolique de la dixième *sefīra*.

Dans l'alinéa suivant (*ibid.*), il ajoute : « Bien qu'il soit établi que la 'voix' procède du huitième attribut, comme il a été dit, tu dois savoir que la voix qui se trouve dans l'ensemble du monde (?) vient de la première *sefīra*. En effet, c'est une doctrine universellement reçue chez nous que ce qui parle dans (1) certains prophètes est 'l'esprit saint', ce dont [le *S.Y.*] parle en disant : 'c'est l'esprit saint' (2). Et tu trouves qu'il y avait auprès de nos Docteurs, lorsque le besoin s'en faisait sentir, la 'fille de la voix', qui est la deuxième *sefīra*. Nous avons expliqué ces deux notions dans le *Uns al-Ĝarīb*. Et cette manière de voir ne contredit point la thèse selon laquelle [la 'voix'] procède du huitième attribut. Voici comment il faut comprendre la chose. Que cette voix [s'adresse] à tel individu, c'est le fait du huitième attribut, mais l'existence de la voix elle-même dérive de la première *sefīra*, et la 'fille' est la seconde. Elle est dénommée 'fille de la voix' parce que (fol. 117v°) ce qui émane d'une chose est sa progéniture, et comme c'est en l'occurrence une cause passive elle est appelée 'fille'. Cette *sefīra* est 'l'offrande du Seigneur' (*terūmat YHWH*), la 'fiancée' décrite dans le Cantique des Cantiques, 'l'amie, la sœur' ; la première *sefīra* est 'l'ami' dont parle le même écrit. C'est là l'union, l'influx, et la saisie [du supérieur par l'inférieur]. Dans le même ordre d'idées, les Kabbalistes enseignent que le nom de David (DWD) dérive de *dōdī* ('mon ami' DWDY), par retranchement du *yod*. Ils établissent une grande différence dans les Psaumes entre *mizmōr ledāwid* et *ledāwid mizmōr* (3). La première formule dénote la saisie [du supérieur par l'inférieur], ce que les Kabbalistes expriment par la phrase 'attirer l'influx de haut en bas'. La formule traduit alors la recherche de cette saisie et l'union [au supérieur] ou bien la délivrance d'un danger menaçant (4), comme tu le trouveras dans 'Psaume de David. Lorsque je t'invoque, exauce-moi' (Ps. IV, 1-2), de même dans 'Prière de David. Écoute Seigneur' (Ps. XVII, 1). Dans 'Prière de Moïse' (Ps. XC, 1), il y a une allusion à l'attraction de l'influx, le mystère se trouvant dans le mot 'Moïse' (5). Et dans 'Psaume de David, les cieux racontent

(1) Nous avons vu que selon Juda b. Nissim, l'inspiration est un processus interne qui n'a pas de réalité extérieure au sujet.

(2) *S.Y.*, I, 9 : אחת רוח אלהים חיים... קול ורוח ודבור זהו רוח הקדש.

(3) 'Psaume de David' ; dans la première formule le complément de nom (en hébreu c'est un complément d'attribution) suit le nom complété, dans la seconde il le précède : 'psaume à David', 'à David, psaume'.

(4) Le texte n'est pas sûr. Le 'danger' semble être un péril spirituel compromettant la poursuite du supérieur par l'inférieur.

(5) Sans doute parce que le nom de Moïse est expliqué (Exode II, 10) par le verbe MŠH « retirer », « extraire ».

la gloire de Dieu...' (Ps. XIX, 1) tu trouves la recherche de la saisie et la prière pour la délivrance, comme 'ton serviteur aussi y a pris garde' (vs. 12), etc., jusqu'à la fin du psaume ».

Après renvoi à l'interprétation de ce psaume dans le *Uns al-Ġarīb*, Juda b. Nissim reprend :

« Par contre, 'à David, psaume' est la parole de l'Ami à celui qui aspire vers Lui, c'est l'influx qui va [du supérieur à l'inférieur ; en termes kabbalistiques] : l'attraction de l'influx de bas en haut... Tous les Psaumes sont agencés de cette façon [ou de l'autre] et cette union est la 'couronne de Salomon' ».

Puis, le commentateur cite le *Midraš Rabba* sur Cantique III, 11, selon lequel Dieu appelle successivement Israël « ma fille », « ma sœur », « ma mère ». Ces expressions de tendresse croissante se rapportent selon lui « à la perfection du grand désir et à la recherche incessante ; elles impliquent l'accroissement de la chose et sa manifestation (! ?) et la promotion en rang auprès du [supérieur ?] ».

Un peu plus loin (fol. 118-118 v°) il revient encore sur les spéculations kabbalistiques concernant la « voix ».

« Il y a [encore] ce propos [de nos Docteurs] : 'La Tora a été donnée par sept voix', et cet autre, 'cinq voix dont le détail fait sept'. Cela signifie que chacune des lettres *begadkeferet* a une voix (prononciation) à elle comme l'a exposé David dans le Psaume [XXIX]' donnez au Seigneur, fils des puissants', qui est un des psaumes exprimant la recherche de la saisie [du supérieur], ainsi que nous l'avons dit. Dans ce psaume le mot *qōl* revient à sept reprises. Je vais t'expliquer cela. [Dans ce psaume, David] a commencé par le [degré] le plus bas, pour aller [progressivement] vers le plus élevé ; il veut exprimer l'arrivée à la 'demeure sainte', qui est le 'discours', comme il dit : 'dans sa demeure tout dit gloire'. Comprends le texte de chaque verset, comme il a indiqué à propos de chaque [degré] par ce qui émane. La lettre *tāw* symbolise l'ange préposé à l'eau et au tonnerre, c'est pourquoi il dit 'la voix du Seigneur sur l'eau' ; le *rēš* symbolise l'ange préposé à la force de la voix, donc à la parole humaine et à tous les sons qui existent dans les individus, c'est pourquoi il dit 'la voix du Seigneur est dans la force' ; le *pé* symbolise l'ange préposé à la majesté, c'est pourquoi il dit : 'la voix du Seigneur est dans la majesté' ; le *kaf* symbolise le prince

(ange) grand et redoutable, à qui appartient la puissance, c'est pourquoi il le décrit longuement et dit : ' la voix du Seigneur brise les cèdres et les a fait sauter' ; nous avons expliqué à ce propos que [l'ange en question] les porte tous et le Grand Nom est gravé en lui ; le *dalet* symbolise l'ange préposé au feu, c'est pourquoi il dit : 'la voix du Seigneur fend les flammes de feu' ; le *gimel* symbolise l'ange préposé à la miséricorde 'qui a dans sa main tout le bien de son Seigneur' ; il est *'arābōt* (un des noms du ciel) et l'ange préposé à la voix qui est entre les [deux] Chérubins (qui flanquent l'arche de l'alliance) ; c'est pourquoi il dit : 'la voix du Seigneur ébranle le désert, le Seigneur ébranle le désert de Qādēš' ; le *bēt* symbolise le [degré] septième et suprême ; il dit [fol. 118v°] à son sujet : [la voix du Seigneur] fait enfanter les biches'. Voilà pourquoi nos Docteurs ont dit : 'la Tora a été donnée par sept voix'. Ceci signifie que Moïse s'est uni (?) à tous [ces degrés], alors que les Israélites n'entendirent qu'une seule voix. Un texte biblique indique cela : 'Vous avez entendu une voix de paroles' (Deut. IV, 12), et c'est pour cette raison que [dans le texte d'Exode XX, 15] le mot 'voix' (*qōlōt*) figure amputé d'un *waw* (קולה), ce qui exprime symboliquement qu'à six sur les sept [degrés] les Israélites n'ont point été attachés, car un seul, le huitième attribut, leur est particulier, comme dit l'Écriture : 'car la part du Seigneur est son peuple' (Deut. XXXII, 9) ».

La plus grande partie de ce morceau se recoupe avec un assez long développement kabbalistique de Naḥmanide dans son commentaire sur Gen. XXIV, 1 dont voici les passages essentiels :

« 'Le Seigneur bénit Abraham de tout' ... Nos docteurs rattachent à ce texte un développement très remarquable. 'R. Méir dit : Abraham n'eut point de fille. R. Juda dit : il eut une fille. D'autres disent : il eut une fille ayant nom *bakōl*' (1). L'interprétation de R. Méir est fondée sur cette considération que si [Abraham] n'eut pas de fille c'était encore une bénédiction, car [s'il en avait eu une], il n'aurait pu la marier qu'aux Cananéens maudits, et s'il l'avait envoyé dans son pays d'origine, elle aurait adoré des faux dieux comme la famille où elle serait entrée puisque la femme est sous la domination de son époux... D'après R. Juda, Dieu ne laissa manquer Abraham même d'une fille et c'est là la bénédiction totale, car il eut [de la sorte] tout ce que les hommes désirent, sans que rien lui manquât.

(1) *Baba Batra* 16 b ; cf. *Tōrāh Šelēmāh*, Genèse, p. 944, n° 24 ; 945, n° 32 et S. LIEBERMAN, dans *Studies in Memory of Moses Schorr*, New-York, 1944, pp. 186-188.

Les tenants de la troisième opinion indiquent en plus le nom de cette fille, ceci non point pour limiter la bénédiction accordée à Abraham, qui fut grande et totale, à une [simple] déclaration du texte selon laquelle Dieu aurait béni Abraham d'une fille unique portant ce nom (*bakōl*), mais afin d'exprimer par cette nouvelle exégèse du verset une idée très profonde et d'exposer un des mystères de la Tora. *Bakōl* symbolise selon eux un concept important, à savoir qu'il y a en Dieu un attribut nommé 'tout' (*kōl*) ainsi dénommé parce qu'il est le fondement, *yesōd*, de tout. C'est ce qu'exprime [un autre texte scripturaire, Eccl. V, 8] : 'l'avantage de la terre dans (par) le tout'. Cela veut dire que l'avantage de la terre et son grand bien qui s'épanche sur tous les êtres du monde est qu'elle est *bakōl*, à savoir le huitième des treize attributs. Un autre attribut s'appelle 'fille' ; il émane du précédent qui gouverne le tout par son intermédiaire. Cet attribut est le tribunal de Dieu. Dans tous les passages où l'on a 'et le Seigneur', c'est à cet attribut qu'est faite allusion (1). Le même attribut porte dans le Cantique des Cantiques le nom de 'fiancée', parce qu'il est la réunion du tout (2). Ce même attribut, les Docteurs le qualifient en beaucoup d'endroits du nom d' 'Assemblée d'Israël', parce qu'il est l'assemblage du tout (3). Cet attribut était comme une fille pour Abraham, car celui-ci était l'homme de grâce, [qualité] conformément à laquelle il se comportait (4). Par conséquent, l'opinion des 'autres' revient à dire ceci ; la bénédiction impartie à Abraham ne consistait pas en ce qu'il eut une fille de son épouse Sarah ou qu'il n'en eut point, mais il y a là une allusion à une idée importante, à savoir que Dieu le bénit de l'attribut qui se trouve dans l'attribut 'tout' et dont il porte le nom, comme c'est le cas à propos de 'car mon nom est en lui' (5). [Abraham] est donc béni au ciel comme sur la terre ; c'est pourquoi il dit [à son serviteur, Gen. XXIV, 3] : 'je t'adjure

(1) Nous avons vu que Juda b. Nissim se sert de cette interprétation dans un autre contexte. Il est question, ici, de *malkūt*, dixième et dernière *sefīra*, « attribut de rigueur atténuée », selon les Kabbalistes.

(2) « Fiancée », en hébreu *kallāh*, mot dérivé, au gré des Kabbalistes, de la racine KLL qui signifie la totalité , d'où vient également *kōl*, « tout ». La dernière *sefīra*, réceptive, rassemble en elle tous les influx qui lui viennent des *sefīrōt* supérieures.

(3) On peut lire une brève analyse des spéculations sous-jacentes à ce texte dans *R.H.R.*, 1947-8, pp. 132-133. Voir maintenant G. SCHOLEM, *Zur Entwicklungsgeschichte der Kabbalistischen Konzeption der Schechinah*, dans *Eranos-Jahrbuch*, XXI, Zürich, 1953, pp. 45-107, surtout pp. 72-78.

(4) Il s'agit de *ḥesed* (grâce), *sefīra* qui correspond à Abraham, d'après la doctrine courante de la Kabbale.

(5) Exode, XXIII, 21, où il s'agit de cet ange qui n'étant pas Dieu, mais son Délégué, « porte le nom de son maître » (voir ci-dessus, observations sur *Meṭaṭrōn-Adonaï Qāṭān*). Dans le présent contexte, cette spéculation est seulement rappelée à titre d'illustration. Naḥmanide veut dire que *kōl* est l'avant-dernière *sefīra*, *Yesōd*, d'où dérive directement *Malkūt*, sa « fille », qui porte dès lors le nom de l'entité immédiatement supérieure.

par le Seigneur, Dieu du ciel et Dieu de la terre'. Nos docteurs font allusion à cette idée en de nombreux passages aggadiques comme dans le morceau suivant du *Midraš Ḥāzītā* (1) : 'R. Simon b. Yōḥāy demanda à R. Eli 'ezer b. Yōsé : as-tu peut-être entendu de ton père ce que signifie 'la couronne dont l'a orné sa mère' (Cant. III, 11) ? Oui. Comment a-t-il interprété le verset ? Un roi avait une fille qu'il chérissait extraordinairement et il l'appelait 'ma fille'. Puis, par excès de son affection, il ne tarda pas à lui donner le nom de 'ma sœur', enfin celui de' ma mère'. Pareillement, Dieu chérissant Israël commença par l'appeler 'ma fille', comme il est dit (Ps. XLV, 11) : 'écoute fille et regarde' ; puis par excès de son affection, il l'appela 'ma sœur', comme il est dit (Cant. V, 2) : 'ouvre-moi ma sœur, mon amie' ; enfin il l'appela 'ma mère', comme il est dit (Is. LI, 4) : 'écoutez-moi mon peuple et ma nation', où le second terme est écrit sans *wāw* (2). R. Simon b. Yōḥāy se leva et l'embrassa sur la tête en disant : ne serais-je venu [au monde] que pour entendre cette parole de ta bouche, cela m'eût suffi'. Cela est expliqué dans le *midraš* de R. Neḥunya b. Haqānāh (3) : 'Ils ont dit à propos du verset (Is. XLV, 24) : Je suis le Seigneur qui fait tout, qui étend le ciel tout seul, qui consolide la terre, qui est avec moi ? Lorsque je plantai cet arbre[...] (4), j'étais seul, lorsque je le fis ; qu'aucun ange ne s'enorgueillisse envers lui en disant : je t'ai précédé. De même lorsque je consolidai ma terre dans laquelle je plantai cet arbre et lui fis prendre racine et les fis se réjouir ensemble et me réjouis en eux, qui [était] avec moi à qui j'eusse découvert mon secret ?' Dans le même écrit, il est expliqué :'que signifie : dans le courroux, souviens-toi de faire miséricorde' (Hab. III, 2) ? Il répondit : lorsque tes enfants pèchent contre toi et tu t'irrites contre eux, souviens-toi de faire miséricorde.

Que signifie cette dernière expression ? Souviens-toi de celui qui a dit : Je t'aime, Seigneur, ma force (Ps. XVIII, 2), et donne-lui cet attribut qui est la *šekīnāh* d'Israël ; et souviens-toi de son fils, héritier de cet attribut et donne-le lui, comme il est écrit : et le Seigneur donna Sagesse à Salo-

(1) *Midraš Rabba* sur le Cantique, voir ci-dessus.

(2) לאמי à la place de לאומי ; l'aggadiste prend prétexte de cette orthographe pour interpréter le mot comme dérivé de « mère » (le texte massorétique porte לאומי, voir *Miṇhat Šay* sur le verset).

(3) Le *Séfer ha-Bāhīr* ; les textes allégués ici s'y trouvent aux §§ 22, 77 et 78 de l'édition citée *supra*.

(4) La partie du même texte rapportée par Juda b. Nissim, a été traduite ci-dessus.

mon (I Rois V, 26) (1) ; et souviens-toi de leur père Abraham, comme il est écrit : race d'Abraham, mon ami (Is. XLI, 8), et au milieu des années fais savoir (Hab. III, 2) (2). Et d'où Abraham eut-il une fille ? C'est qu'il est écrit : et le Seigneur bénit Abraham de tout (Gen. XXIV, 1) et [ailleurs] tout ce qui est appelé par mon nom et pour ma gloire, je l'ai créé, formé et fait (Is. XLIII, 7). Cette bénédiction fut-elle sa fille ou plutôt sa mère ? Certes, ce fut sa fille. Parabole : cela ressemble à un roi qui avait un serviteur parfait, intègre devant lui. Le roi le soumit à diverses épreuves qu'il subit victorieusement. Le roi dit : que donnerai-je à ce serviteur ou que ferai-je pour lui ? Je donnerai l'ordre à mon frère aîné de le conseiller, de veiller sur lui et de l'honorer. Le serviteur alla donc tenir compagnie au frère aîné du roi et s'assimila ses qualités. Ce frère l'aima et l'appela mon ami, comme il est écrit : race d'Abraham, mon ami. Il (se) dit : que lui donnerai-je, que ferai-je pour lui ? Voici que j'ai fait un vase, garni de pierres précieuses qui n'ont pas leur pareil, [vrai] joyau royal. C'est ce que je lui donnerai, qu'il en jouisse [en pleine propriété] à ma place. C'est ce qu'exprime le texte ; et le Seigneur bénit Abraham de tout'. Ici s'arrête la citation [du *Bāhīr*]. Si tu comprends ce que j'ai écrit, tu saisiras le [sens du] discours des femmes maudites qui disaient : 'depuis que nous avons cessé de brûler de l'encens et de faire des libations à la Reine du Ciel, nous manquons de *tout*' (Jér. XLIV, 18) et pourquoi le mot MLKT est écrit sans *alef*, et tu comprendras beaucoup de paroles difficiles dans la Tora et dans [le reste de] l'Écriture... »

Le rapprochement des deux textes est cependant loin de suffire pour résoudre les problèmes littéraires soulevés par ces pages de Juda b. Nissim,

(1) Hab. III, 2 et Ps. XVIII, 2 contiennent, à deux voix différentes (*pi'ēl* et *qal*), le même verbe RḤM signifiant dans le premier texte « avoir miséricorde », dans le second « aimer ». Le Psalmiste, David, a pour correspondant séfirotique la dixième *sefīra*, *Malkūt*, qui est la « Présence (*šekīnāh*) et la « Sagesse », celle-ci donnée à Salomon, qui bénéficie dès lors, si l'on peut dire, du même degré d'union séfirotique que son père.

(2) Cette exégèse en apparence incohérente devient assez claire si l'on substitue aux mots leurs équivalents kabbalistiques. Il faut considérer le verset complet d'Habacouc d'après le mot à mot, qui est le point de départ matériel de l'interprétation : « YHWH, en entendant parler de toi, je fus saisi de crainte ; YHWH, ton œuvre au milieu des années fais-la vivre ; dans le courroux, souviens-toi de faire miséricorde ». Les « années » sont les *sefīrōt*, avec lesquelles la dixième doit être en parfaite union pour ne pas recevoir l'influx des forces de l'impureté (du mal) qu'elle transmettrait obligatoirement à notre monde et surtout à la communauté terrestre d'Israël, provoquant ainsi les pires calamités. D'autre part cependant, l'union des entités transcendantales est précisément rompue par suite des péchés d'Israël que Dieu est prié de pardonner en se souvenant de David, de Salomon et surtout d'Abraham, l'homme de grâce, attribut opposé à la rigueur. Bref, c'est en se souvenant du mérite des ancêtres que Dieu « fait vivre » en harmonie avec les *sefirōt* supérieures celle dont la séparation d'avec elles précipiterait sur le monde le châtiment dû en rigueur de justice.

le plus saturées de Kabbale de toute son œuvre (1). Car si la mise en parallèle des deux morceaux nous autorise à identifier le Kabbaliste au nom de qui Juda b. Nissim rapporte l'interprétation de Jér. XLIV, 18 avec le célèbre exégète de Catalogne, et si elle nous conduit à penser que, sans le dire, notre auteur s'inspire aussi de très près du reste de la dissertation ésotériste rattaché au verset de la Genèse, tout en l'abrégeant, le morcelant et en distribuant les éléments dans un ordre différent, ce rapprochement laisse un important résidu qui nous empêche de considérer les pages en question de Juda b. Nissim comme un simple démarquage et une adaptation du commentaire de Naḥmanide. Ainsi sur les cinq emprunts au *Bāhīr* (5, 8, 9, 14, 15, y compris la citation du *midraš* du Cantique), trois (5, 8, 14) ont l'air d'être passés par le commentaire de Naḥmanide, avant d'être repris par Juda b. Nissim. Mais ce dernier a une citation (9) qui ne figure point chez Naḥmanide (2), et une autre (8) tout en se référant au même passage scripturaire, est présentée de façon trop différente chez les deux écrivains pour qu'elle soit transcrite par l'un chez l'autre (3) ; enfin le cinquième contact entre Juda b. Nissim et le *Bāhīr* (15) aurait besoin d'être élucidé en lui-même, car tout en étant fondé sur le même thème aggadique et portant sur le même psaume, il reçoit chez notre auteur un développement qui n'existe pas dans le *Bāhīr* (4).

(1) Pour rendre plus claire la confrontation qui suit, récapitulons en les numérotant les principales assertions du texte de Juda b. Nissim :

1° *kōl* symbolise *qōl* ; définition de « voix » ; signification de « fille ».
2° Texte de R. Juda ; l'attribut « tout » est le huitième des treize.
2° *bis*. Symboles de cet attribut.
3° L'attribut est appelé « fille ».
4° Les dons octroyés aux enfants des concubines sont les « noms d'impureté ».
5° Citation du *Bāhīr* : « lorsque je plantai... »
6° Chacun des patriarches eut une fille.
7° Dieu a une fille : Sagesse.
8° Le Seigneur donna Sagesse à Salomon.
9° Chacun des patriarches eut une « force ».
10° Exégèse de Jérémie, XLIV, 18.
11° La « voix » dérive de la première *sefīra* ; la « fille de la voix » de la seconde.
12° Voix = *terūmat* YHWH.
12° *bis* Voix = fiancée.
13° David dérive de *dōdī* ; différence entre *ledāwid mizmōr* et *mizmōr ledāwid*.
14° Citation du *Midraš Rabba* sur le Cantique.
15° La Tora donnée par sept voix — cinq voix ; exégèse de Ps. XXIX.
16° *qōlōt* écrit sans *wāw* = *malkūt*.

(2) *Bāhīr*, éd. citée, § 135, trad. p. 36 :

« R. Yoḥanan dit : 'Tant que Moïse levait la main, Israël était victorieux' (Ex., XVII, 12)... Ce texte nous apprend que le monde subsiste grâce à l'élévation des mains (paumes). Pourquoi ? Parce que la force qui fut donnée à Jacob a nom Israël. En effet, chacun d'Abraham, d'Isaac et de Jacob reçut une force... » (suit un développement sur les correspondances séfirotiques des trois patriarches).

(3) D'autre part, l'exégèse de Hab. III, 2, empruntée par Naḥmanide au *Bāhīr* (éd. Margulies § 77, trad. p. 36) n'apparaît pas chez Juda b. Nissim.

(4) *Bāhīr*, éd. citée, §§ 45 et 48.

La distinction entre *ledāwid mizmōr* et *mizmōr ledāwid* remonte au Talmud et au Midraš et les Kabbalistes l'ont exploitée (1).

Je dois laisser à de mieux informés que moi la détermination des sources ultimes des autres composants du morceau analysé (2).

Bref, malgré les lacunes de cette enquête fort incomplète, on peut conclure que Juda b. Nissim a utilisé le commentaire de Naḥmanide, constatation qui nous fournit un repère important pour sa chronologie dont nous avons signalé les difficultés au début de ces recherches ; il apparaît également que le *Bāhīr* lui a servi aussi de source, conjointement avec Naḥmanide et probablement au moins un autre document kabbalistique.

Outre ce grand morceau chargé d'emprunts faits à la littérature ésotérique nous trouvons encore à travers l'œuvre de Juda b. Nissim une dizaine de citations kabbalistiques et quelques références moins caractérisées à des textes ou enseignements du même milieu doctrinal.

1° (fol. 45) : « Un kabbaliste a dit : 'le *bēt* dans *be'el Šaddāy* se construit en deux endroits, afin de cacher le mystère' » (3).

2° (fol. 46v°-47) : Au cours de l'interprétation assez confuse de Ps. XCI, Juda b. Nissim vient à parler de la méthode des législations philoso-

(1) *Pesāḥīm* 117 a : « 'à David, psaume' ; [cette formule nous] apprend que la Présence divine a reposé sur David et ensuite il chanta un cantique ; 'psaume à David' : il chanta un cantique et ensuite la Présence vint reposer sur lui'. La même distinction se retrouve dans *Midraš Tehillīm*, éd. S. Buber, 24, 1 et 3 : *mizmōr ledāwid* ou *ledāwid mizmōr* selon que l'initiative vient de David ou de l'Esprit Saint. Commentant le Ps. XIX (qui commence par *mizmōr ledāwid*), le Kabbaliste Todros Abulafia (mort en 1298) écrit (*Ša'ar ha-rāzīm*, ms. Hébreu 843 de la Bibliothèque nationale, fol. 1) : «Certains commentateurs font une grande différence entre *mizmōr ledāwid* et *ledāwid mizmōr*, qui se ramène à ce que la première formule signifie que David cherchait à attirer l'Esprit Saint, tandis que l'emploi de la seconde indique que David chantait déjà inspiré. Quant à moi, je suis incapable de saisir cette différence d'après les explications des commentateurs ». La terminologie montre que Todros ne se réfère pas aux textes du Talmud et du Midraš allégués il y a un instant. J'ignore cependant qui sont les «commentateurs » qu'il vise. Mehahem Reqanati (*Comm. sur le Pentateuque*, fin *Miqēṣ*) semble voir en *mizmōr ledāwid* un symbole kabbalistique de *Malkūt*. De plus experts complèteront ces indications dont il ressort du moins que la source de Juda b. Nissim est ici quelque texte kabbalistique.

(2) 3 et 10 dérivent de Naḥmanide dont j'ignore les sources ; 11 peut venir des commentaires philosophiques du *S. Y.* (Saadia et Dūnaš b. Tāmīm) ; en Kabbale *qōl* et *bat qōl* correspondent à *Tif' eret* et *Malkūt*, tandis que *kōl* = *Yesōd* (et *Malkūt*, précisément dans le *Bāhīr*, cf. G. Scholem, dans *Encyclopaedia Judaica*, III, 974). Comme de toute façon Juda b. Nissim adapte à son gré les données philosophiques aussi bien que kabbalistiques, la spéculation *kōl-qōl* pourrait être son propre bien (en attendant qu'un texte que j'ignore vienne démentir cette hypothèse). Pour 2 *bis*, 6 et 12, je ne puis rien dire, sauf que le *Bāhīr*, § 102, semble établir un lien entre *terumāh* et *Yesōd*.

(3) J'ignore l'identité du Kabbaliste cité. En revanche l'exégèse rapportée ici est celle donnée par Juda Halévi (*Kuzari*) II, 2, p. 72 lig. 24-25) et Abraham Ibn Ezra (Commentaire sur le Pent.) d'Ex. VI, 3, qui signifie selon eux : « J'ai apparu à Abraham, Isaac et Jacob par [le nom d'] *El Šadday*,, mais je ne me suis pas fait connaître d'eux [*par* ]mon nom YHWH » ; la préposition *b* « par » n'est exprimée qu'au premier hémistiche, mais il faut le sous-entendre au deuxième. Explication, on le voit, purement grammaticale dont j'ignore, jusqu'à plus ample informé, l'application kabbalistique (Naḥmanide, *ad loc.*, la juge peu convaincante). Du point de vue de Juda b. Nissim le verset signifie que tout en ayant reçu la manifestation du « maître de la détermination astrale » (*rabb al-ḥatm*, l'Intellect Agent) Abraham n'en eut pas une conception aussi nette que Moïse.

phiques (*maslak an-nawāmīs*) et des forces (astrales) qui régissent chacune d'elles ; il allègue ensuite le passage du discours d'Elihu relatif aux songes et aux visions (Job XXXIII, 14 sqq.) dont les enseignements concorderaient avec ceux du psaume qu'il est en train de commenter ; il en tire notamment des indications sur l'illumination de l'âme et de l'esprit par l'Intellect Agent ; cette lumière est celle dont parle s. LX, 1, c'est-à-dire, selon les Kabbalistes, la « Lumière Primordiale ». Il conclut que dans son discours Elihu « suit la méthode de la Kabbale. Et j'ai trouvé en effet, qu'un ancien commentateur kabbaliste [fait remarquer] qu' [Elihu] étant le seul parmi les amis [de Job] à parler de la sagesse (*ḥokmāh*), il a en vue, sans aucun doute, la science de la Kabbale... Ce même commentateur a une observation ingénieuse à propos du *bēt* dans le mot **באור ;** cette lettre est munie de la voyelle *ā* comme si le mot exprimait une chose connue ; et le sens [de ce verset] est confirmé par cet autre : 'pour ramener son âme de la fosse afin qu'elle soit illuminée par la lumière de la vie' » (1).

« Lumière primordiale » (*ōr qadmōn*, ou aussi, c'est Juda b. Nissim qui nous le dit, *ha-'eṣem ha-qadmōn*, « substance primordiale »), que notre auteur identifie (fol. 47) avec l'influx de l'Intellect (*fayḍ al-'aql*) est placée dans les textes proprement kabbalistiques au sommet de la hiérarchie des *sefīrōt* (2).

(1) Ce commentateur semble encore être Naḥmanide qui souligne dans son commentaire sur Job XXXIII, 28, que le texte porte *bā' ōr* « dans *la* lumière », avec l'article défini. Mais il rapporte la promesse à la vision du « Roi » (Dieu), donc à la vision béatifique dans l'autre monde. Une fois de plus, Juda b. Nissim tire dans son sens l'autorité dont il se prévaut.

(2) Voici quelques références que les spécialistes de la Kabbale augmenteront certainement et expliqueront mieux que je ne saurais le faire :

*a*) Dans un extrait du *Séfer ha-yiḥūd* de R. Ḥamaï (autorité fictive) : « de la *Lumière Primordiale* s'épanche la Pensée Pure comme les pensées [humaines] s'épanchent [du] cœur » (*ap.* A. JELLINEK, *Auswahl kabbalistischer Mystik*, introduction, p. 8, n. 1 ; cf. G. SCHOLEM, *Tarbiz*, II, 421, qui souligne l'importance de ce texte).

*b*) D'après MOISE DE LÉON (principal responsable du *Zōhar*), la *Lumière Primordiale* est « l'ensemble de tous les êtres... chef suprême du tout, mystère de l'existence »), *Šeqel haqōdeš* ; cf. G. MARGOLIOUTH, *J. Q. R.*, a. s. XX, 1908, p. 836).

*c*) D'après Joseph Giqatilia, *Ša 'aré Orāh*, fol. 47 b, la pointe du *yod* est la symbole de la « *Grande Lumière Primordiale* », qui est aussi désignée par les termes *ehyeh* ou *en gebul* (illimité ἄπειρον) ; *ayin* « néant » est pour cet auteur la notation scripturaire de *Keter 'Elyon*.

*d*) Dans le tableau des «trente-deux voies» dressé par le Ps. ABRAHAM b. DAVID (éd. Mantoue fol. 16a-17a), la première voie est désignée comme « Intellect merveilleux » (*muflā'*, peut-être mieux « séparé »), c'est-à-dire *Lumière* intelligible *Primordiale* ; ; elle est toutefois inférieure à l'*Etre Suprême* (*'illat ha-'illōt*) ; mise à part la différence des plans kabbalistique et philosophique, cette distinction se recoupe avec celle opérée par Juda b. Nissim entre *'illat al-'ilal*, Dieu inconnu et *sabab awwal*, Intellect Agent ; dans le texte apparenté, publié par G. SCHOLEM, *Catal. Cod. Cabb. Hebr.*, Jérusalem 1930, p. 204, la première *sefīra* est « Lumière Primordiale de l'Intellect (*ou* Lumière de l'Intellect Primordial), c'est-à-dire la Première Gloire ».

*e*) Dans un commentaire kabbalistique sur la liturgie (ms. hébreu, Paris 848) dont un des thèmes fondamentaux est la distinction entre le Dieu inconnu et le Premier Etre, récepteur initial de l'épanche-

3° (fol. 52 v°-53) : A propos des « trois *sefārīm* » (1) du début du *S. Y.*, Juda b. Nissim s'exprime comme suit : « Tu trouves dans les commentaires des Docteurs que ces trois 'livres' sont la 'pensée, la sagesse et l'intelligence'. Je vais t'expliquer leur curieuse symbolique. La 'pensée' est chose inconcevable, alors qu'elle conçoit toutes les choses et elles ont toutes besoin d'elle. [Les Docteurs se sont donc servis] de ce terme pour symboliser le premier monde, inconcevable, lequel connaît tout ce qui est au-dessous de lui et qui est la cause de tout, de même que la pensée est la cause de toute action.

Job dit (XXVIII, 12) : 'la sagesse du *néant* tire son existence'. Considère qu'il ne mentionne pas ici la pensée, mais il parle de la sagesse en précisant (??) 'du *néant* elle tire son existence'. Il pose donc [la sagesse] comme existante et la pensée (2) comme 'néant', c'est-à-dire ce dont l'existence ne peut être appréhendée. Par 'sagesse', [les Docteurs] veulent désigner le deuxième monde, car celui-ci est existant et concevable, de même que la science se constitue (*ḥāṣil*) et existe. Ceci est un symbole.

'Intelligence' (*bīnāh*) est un terme symbolisant notre monde, qui est le troisième, dont l'existence est compréhensible. C'est pourquoi il emploie le terme *bīnāh* qui marque la compréhension (*fahm*) de la chose. Compréhension est inférieure à science (*'ilm*), en tant que celle-ci est antérieure à la compréhension par les sens. Si la science n'existait pas, la compréhension n'existerait pas non plus. C'est pourquoi l'existence du deuxième

ment, celui-ci, « Lumière Primordiale » est identifié à l'« Esprit du Dieu Vivant » du *S. Y.* (fol. 6, 31v°).

(*f*) Dans le lexique kabbalistique de Joseph Ibn Waqār (par ex. ms. hébreu Paris 793, fol. 275v°), *ōr qadmon* et *'eṣem qadmōn* symbolisent *En Sōf*.

*g*) D'après le Ps. Haï cité par Baḥya b. Ašer, *Commentaire sur le Pentateuque*, fol. 127b, *ōr qadmōn*, *ōrmeṣuḥṣaḥ*, *ōr ṣaḥ* désignent les trois attributs qui se superposent aux dix *sefīrōt*.

*h*) *Or qadmōn* est donnée comme première *sefīra*, désignée aussi comme *Keter 'Elyōn* et *ayin* dans un aperçu des dix *sefīrōt* (voir NEUBAUER, *Cat. Bodl.*, n° 1628, col. 568). Cette identification se rencontre aussi au XVe siècle, chez Šemṭōb b. Šemṭōb, *Séfer ha-emūnōt*, Ferrare 1556, IV, 7, fol. 31b-32a, et chez Joseph de Hamadan, cf. SCHOLEM, *Einige kabbalistische Handschriften im Britischen Museum*, Jérusalem 1932, p. 18. Dans tous ces textes la « Lumière Primordiale » est donc à la tête de la hiérarchie sefīrōtique, distincte ou non d'*En Sōf* ; je ne connais que deux textes (Ps. ABRAHAM b. DAVID, 14e voie et passage correspondant *ap.* SCHOLEM, *Catal.* p. 205) où par une sorte de dédoublement terminologique elle est ravalée au niveau de la première des trois *sefīrōt* inférieures. Le texte de Juda b. Nissim est trop flou pour qu'il soit possible de préciser la valeur qu'il assignait au terme kabbalistique qu'il allègue. En tout cas, il vise un des degrés supérieurs de l'échelle.

(1) « Livres », si l'on veut. En fait, la spéculation, dont le sens originel ne nous est point clair, du *S. Y.* porte sur les diverses vocalisations possibles du groupe consonnantique *SFR* : livre, nombre, limite (?).

(2) אלחכמה dans le manuscrit de Paris est un *lapsus* manifeste ; celui d'Oxford (fol. 148) porte correctement אלמחשבה. « En précisant » : l'arabe dit *al-mu 'tarifa* ; cela signifie peut-être simplement que dans le verset interprété *ḥokmāh* est pourvu de l'article défini.

monde est la cause de l'existence de notre bas monde, en même temps que la cause de l'existence de la science. Si tu as vu les sujets [développés par] les Docteurs et leurs discours, tu trouveras que mon exposé est correct, conforme à leur méthode ; tu trouveras aussi que leurs exégèses sont chargées de symboles. Ils expliquent [ces trois 'livres'] comme 'intellect, intelligence, objet d'intellection', ou 'amour, amant, aimé'. Une fois considéré ce symbolisme, tu trouveras que j'en parle correctement. De même, tu trouveras chez eux que [ces trois 'livres'] désignent le Créateur, l'Intellect et l'Ame, tout ce qui existe dans le monde émanant de ces deux derniers. Voilà l'exégèse des 'livres'. Certains les disposent dans l'ordre suivant... (1) ; ceux-ci commencent par le plus bas.

L'enseignement des Docteurs auquel Juda b. Nissim se réfère ici est encore un passage du *Bāhīr* (éd. Margulies, § 87) : «Il est écrit (Eccl. I,8) : 'l'oreille ne se rassasie pas d'écouter et l'œil de voir' ; ceci nous enseigne que l'un et l'autre puisent à la *Pensée*. Et qu'est-ce que la *Pensée* ? C'est un Roi qui a besoin de tout ce qui a été créé dans le monde, êtres supérieurs et inférieurs ». Le commentaire *Or ha-gānūz* composé vers 1300 et dont l'auteur est, selon G. Scholem, Joseph b. Šalōm, identique d'autre part avec le Ps. Abraham b. David commentateur du *S. Y.*, explique « œil » par « sagesse » et « oreille » par « intelligence ». La suite du texte du *Bāhīr* enseigne, d'autre part, que la *Pensée* est inaccessible même à la contemplation extatique. C'est donc une spéculation relative aux trois premières *sefīrōt* que Juda b. Nissim adapte à sa cosmologie (2).

L'identification des « trois *sefārīm* » avec l'intelligence, l'intelligent et l'objet d'intellection se trouve chez le Ps.-Abraham b. David (*ad. loc.*, éd. Mantoue, 27 b) (3), mais je n'ai pu trouver d'attestation pour celle avec l'amour, l'amant et l'objet aimé (sur cette triade, voir *supra*).

4° (fol. 58-58v°) (4). [On trouve dans la Tora une allusion aux six « pro-

(1) Le manuscrit de Paris porte ici la séquence habituelle ספר וספר וספור celui d'Oxford à l'ordre inverse ספור וספר וספר ; c'est bien cela que Juda b. Nissim a en vue, mais j'ignore à quel commentaire il songe.

(2) Je ne saurais cependant dire où il a pris l'identification des « trois *sefārīm* » avec *maḥšābāh*, *ḥokmāh*, *bīnāh* que je ne trouve ni dans le commentaire authentique de Naḥmanide sur le *S. Y.* (ap. G. Scholem, *Kirjath Sepher* VI, 405), ni chez le Ps. — Nahmanide ('Azrī 'ēl) ni chez le Ps.-Abraham b. David.

(3) Dans le célèbre pseudépigraphe kabbalistique *Tefillat ha-yiḥūd* de « R. Neḥunyāh b. Haqānāh « intelligent » (*yōdē 'a*) symbolise *Keter*, « intelligence » (*da 'at*) *Ḥokmāh* et « objet d'intellection » (*yādū 'a*) *Bīnāh*. Ces données, on le voit, se recoupent fort bien avec l'adaptation faite par Juda b. Nissim et justifient, dans la perspective de son œuvre, la référence à la Kabbale.

(4) Passage très confus ; la traduction que j'en risque (en combinant les leçons des deux manuscrits, O, fol. 157 étant un peu moins mauvais) est tout à fait sujette à caution.

fondeurs », qui sont les six jours de la création] « C'est aussi la pensée de ceux qui dissertent sur ces mystères, car ils parviennent à découvrir les véritables intentions [du texte] au sujet des dix *sefīrōt* mentionnées dans le premier chapitre de la Genèse ; en effet, il y est question de sept jours et de trois causes, qui sont *elōhīm*, ciel et terre. Cette façon de compendre le texte concorde avec l'interprétation des « profondeurs » et c'est la méthode de celui qui cherche à retrouver l'ensemble des trente-deux causes dans les dix *sefīrōt* (1). Je vais t'expliquer comment ils conçoivent cela. 'Profondeur de commencement', c'est, disent-ils, *elōhīm*, 'profondeur de fin', c'est le jour du Sabbat. Cela se recoupe avec ce que nous avons enseigné dans cet ouvrage, à savoir que la Première Cause concevable est le premier être existant. Puis nous avons parlé de l'acte (principe actif ?) qui reçoit [l'influx de ?] cette Première Cause : c'est l'Ame [qui s'identifie avec] le jour du Sabbat. Car c'est l'âme qui vivifie les corps morts, c'est elle qui survit à tout [être] soumis au devenir comme elle en précède l'existence. C'est pourquoi l'Écriture dit à propos du septième jour (Ex. XXXI, 17) : 'le septième jour, il y eut Sabbat et Ame' ».

Cette exégèse, accommodatice, cela va sans dire, remonte au *Bāhīr*, mais dans un contexte doctrinal tout à fait différent, sans rapport avec le *S. Y.* (2).

5° **(fol. 64).** L'expression 'garnis de chrysolithes' (Cant. V, 14) comporte encore un autre sens que celui que nous sommes en train d'exposer. J'ai vu, en effet, que d'après un adepte de la noble science de la Kabbale ***taršīš*** = *terē šēš* (2 × 6 = 12) ; le terme est donc symbole des 'douze simples' ».

Ceci pourrait être un emprunt de plus à Naḥmanide, si l'explication citée fait vraiment partie de son commentaire sur le *S. Y.* (3).

6° (fol. 66v°). « 'La loi du Seigneur est parfaite... la crainte du Sei-

(1) Ce galimatias s'éclaircit un peu si l'on tient compte de deux faits :

*a*) la cosmologie de Gen. I doit concorder avec celle du *S. Y.* ;

*b*) les dix *sefīrōt*, nombres idéaux, forment, dans le système primitif du *S. Y.*, un groupe de trente-deux avec les vingt-deux lettres nommant toutes les choses concrètes et étant en quelque sorte ces choses ; par la suite, les dix *sefīrōt* changent de signification et deviennent des organes créateurs ; elles doivent dès lors absorber tous les facteurs de l'œuvre créatrice.

(2) Voir *Bāhīr* §§ 57, 157 sqq. (cf. Scholem, p. 42) où il s'agit des sept *sefīrōt* inférieures, agents créateurs sous la direction de *Bīnāh*. Les 'six directions' plus la 'demeure sainte' du *S. Y.* peuvent facilement servir au même symbolisme, mais je ne puis dire si Juda b. Nissim ou sa source a opéré cette combinaison.

(3) G. Scholem la rejette en note (*Kirjath Sepher* VI, 405, n. 2) sans la déclarer clairement inauthentique et en citant deux autres exemples des environs de 1300.

gneur est pure' (Ps. XIX, 8-10). Dans ces versets le Psalmiste fait allusion à des notions importantes qui sont des fondements de la Kabbale. Il a rédigé [ces versets] avec le plus grand soin, il y a mis en relief [l'enseignement qu'il a visé] et il y a imprimé la science [qu'il a voulu communiquer]. En effet, son intention a été de déposer toute la science dans [ces] trois versets et il a fait en sorte que le Nom majestueux figurât deux fois dans chacun d'eux et qu'ils comportassent dix mots chacun. Cela est une chose importante qui participe de toute la science de la Kabbale. C'est que dans ces trois versets il a fait allusion aux 'trois livres' et [aux mystères qu'ils expriment] suivant l'interprétation que nous en avons donnée. En y insérant six fois le Grand Nom, il a fait allusion à ce que nous avons dit à propos du sceau apposé aux six directions (cf. *S. Y.* I, 11), c'est-à-dire six *sefīrōt* sur dix : haut et bas, orient et occident, nord et sud. Par là, il a fait allusion à l'actif et au passif se trouvant dans chaque cause qui émane de chaque paire de 'profondeurs'. En formant chaque verset de dix mots il a fait allusion aux dix *sefīrōt*, 'cinq faisant face à cinq' (*S. Y.* I, 3). [Ces trois versets] se composent de six hémistiches, correspondant aux six 'profondeurs' mentionnées [dans le *S. Y.*]. Pareillement Salomon parle dans le Cant. V, 14 de 'ses cuisses, sextuples colonnes', expression par laquelle il veut désigner ces six causes... ».

Il reste à établir, et j'ai été incapable de le faire, quelles sont exactement les doctrines kabbalistiques avec lesquelles l'interprétation du Ps. XIX donnée ici se trouverait en accord.

7° (fol. 82) : « Un des connaisseurs de la vérité a dit : 'celui qui ne sait pas distinguer entre cinq et dix et cinq et cinq, et qui est chargé (*ṭā'ūn* ? ?) de six, est comme s'il n'était pas venu au monde' ».

Je ne connais pas plus la source de cette citation que je n'en saisis le sens (1).

8° (fol. 94) : « J'ai trouvé dans un ouvrage [composé par un] des adeptes de la Loi révélée qui atteignent la vérité par la voie de la Kabbale, au sujet des sacrifices de la fête des Cabanes : 'Il est dit dans une *beraïta* : on raconte d'Hillel l'Ancien qu'il avait coutume de dire lorsqu'il participait aux réjouissances de la cérémonie de la libation de l'eau : si je suis ici, tout est ici et si je ne suis pas ici qui est ici ? De même, le Très-Saint

(1) M. Scholem m'écrivait à propos de ce texte [lettre du 18 août 1939] :
« Der Stil ist der hebräisch-aramäische Mischstil des Bahir und ähnlicher Produkte ; Zohar ist es nicht ».

dit : si tu viens dans ma maison, je viens dans la tienne, selon la parole de l'Écriture (Ex. XX, 24) : en tout lieu où je laisse mentionner mon nom, je viendrai vers toi et je te bénirai'. Le commentateur remarque à propos de ce texte : 'tu dois prendre garde au mot *azkir* (je laisse mentionner) et savoir que ce sont les paroles de l'ange qui séjourne sur lui (?)' » (1).

9° (fol. 119) : L'auteur expose que les prophètes ne sauraient se soustraire à leur mission et il allègue à ce propos le Psaume CXXXIX :

« Dans le mot כפכה est renfermé un mystère de la Kabbale. (Ce mystère) réside dans le *hé* superfétatoire (2). Cette lettre est le premier *hé* du Tétragramme (YHWH) qui symbolise l'attribut de la rigueur...

J'ai trouvé chez un commentateur des *aggadōt* une interprétation subtile qu'ils (!) rapportent dans le chapitre 'la liturgie des jours de jeûne' (3) :

'Les prophètes différaient quant à leur degré, leur savoir, leur force intellectuelle et l'intensité de leur adhésion [à Dieu]. Ils énonçaient leurs paroles comme s'ils les avaient reçues d'en haut et comme si quelqu'un les leur mettait dans la bouche ; ils prophétisaient malgré eux...' » (citations à l'appui : Jér. XX, 9 et Nombres XXII, 38).

L'observation de Juda b. Nissim concernant le premier *hé* du Tétragramme fait allusion à la doctrine kabbalistique commune qui voit dans cette lettre le symbole de *Bīnāh*, troisième *sefīra*, dont le caractère est surtout fait de rigueur de justice. Le lien de cette observation avec la citation qui suit n'est pas très clair. Peut-être s'éclaircit-il par une autre spéculation kabbalistique rapportée par Joseph Ibn Waqār : « Il y a des Kabbalistes qui prêtent à chaque *sefīra* des actes ; c'est ce qu'ils entendent exprimer par la formule : 'du semblable procède son empreinte (*mehašaweh tōfsō*)' ». Dans le tableau qu'il donne *bīnāh* est la source de la « force prophétique » (4). Si ce rapprochement est correct, on peut

(1) L'anecdote est dans le Talmud, *Sukkah* 53 a (cf. le commentaire de C. A. MONTEFIORE, *A Rabbinic Anthology*, p. 13 sq.). J'ignore la source et le sens de l'interprétation kabbalistique (il en existe d'autres qui n'ont aucun rapport avec le texte de Juda b. Nissim dans le système duquel les paroles d'Hillel confirment la doctrine du *Uns* [fol. 38v°-39] sur l'inhabitation de la force astrale dans l'homme).

(2) Dans le texte en question (vs. 5) כפכה (ta main) est écrit avec un *hé* à la fin, que l'orthographe habituelle (כַּפֶּךָ) ne connaît pas.

(3) *Sēder ta'aniyōt* : c'est l'intitulé du second et du troisième chapitre du traité talmudique de *Ta'anit*. Je n'ai pas pu identifier la citation. En tout cas, elle ne figure pas dans les deux commentaires kabbalistiques sur les *aggādōt* de *Ta'anīt* que j'ai pu consulter : ceux de Todros Abulafia et de Salomon b. Adret.

(4) Ms. hébreu Paris 793, fol. 258 ; dans l'original arabe, Vat. Hébreu 203, fol. 60v° la formule citée dans le texte n'apparaît pas. La source du tableau des *sefirōt* et de leurs activités est le *Commentaire des Dix Sefīrōt* de 'Azrī'ēl, éd. N. A. Goldberg, Berlin, 1850, 3 b.

admettre que Juda b. Nissim raisonne ainsi : le *hé* superfétatoire dans le mot considéré symbolise la force irrésistible de *Bīnāh,* attribut de la rigueur en même temps que source de l'inspiration prophétique.

10° (fol. 125v°-126). « Sache que [les termes] YHWH et *ha-Qādōš bārūk hū* (le Saint béni soit-il), s'emploient chez les Docteurs initiés, maîtres de la science parfaite, qui est celle de la Kabbale, en parlant de la Première Cause, qui est, d'après eux, la Lumière Primordiale ». Là-dessus, l'auteur renvoie à l'explication qu'il a donnée de ces noms dans sixième section du *Uns.*

Outre ces références plus ou moins formelles à des textes ou à des enseignements kabbalistiques, il en est d'autres qui pour n'être pas aussi explicites et même ne nommant point la Kabbale ou les Kabbalistes n'en renferment pas moins des allusions évidentes à des interprétations ou des doctrines propres à l'ésotérisme.

Fol. 56 : « C'est pourquoi il est nécessaire que les *sefīrōt* soient au nombre de dix, ni plus, ni moins. Ils expriment cette [vérité] par un symbole emprunté à l'alphabet, [par les lettres] *alef, yod, qōf.* Par ces trois lettres, ils veulent désigner symboliquement les 'trois livres', de la façon que je vais expliquer : *alef,* symbole du Créateur parce que l'un est le principe de tout calcul et le commencement des unités ; *yod,* symbole du monde des sphères, qui est le deuxième monde, composé d'unités comme [l'est] le dix ; *qōf,* symbole du monde de la génération et de la corruption, qui est composé au deuxième degré comme le cent l'est de dix fois dix ».

Le symbolisme kabbalistique auquel Juda b. Nissim se réfère, est effectivement connu par divers textes, mais je ne l'ai pas rencontré en connexion avec les trois *sefārīm* ni avec les trois mondes (1).

(1) D'après Moise de Burgos, commentaire sur la Vision du Char d'Ezéchiel (ap. Scholem, *Tarbiz* V, 187, lig. 19) : « le nom du Saint béni soit-il est *alef, yod, qōf* ; cette assertion se rattache dans le contexte à une spéculation sur les « trois-cent-dix mondes ».

Au gré de Joseph Giqatilia (*Ša 'aré Orāh,* Riva di Trento 5 b-c, Offenbach 6 b-7 a) *alef, yod, qōf* symbolisent d'une part les trois groupes dont se composent le peuple élu : *kohen, lewi, yisrā' ēl* (l'Israélite doit payer la dîme, le Lévite la dîme de la dîme), d'autre part les trois niveaux d'âme *nefeš, ruaḥ, nešāmāh,* charpente de la psychologie des Kabbalistes. Dans un autre ouvrage du même auteur (*Ginnat Egōz,* fol. 23 b-c), le même symbolisme fait partie d'une spéculation chaotique sur le Tétragramme, les lettres de l'alphabet et la structure de l'Univers. Cf. aussi G. Scholem, *Tarbiz* II, 217. Dans le *Séfer ha-Qānāh,* Korzec 1784, fol. 1 d, *alef yod qōf* est le terme initial d'un système cryptographique dans lequel les lettres de l'alphabet sont substituées les unes aux autres selon le schéma

| | | |
|---|---|---|
| Alef | Yod | Qōf |
| Bēt | Kaf | Rēš |
| Gimel | Lamed | Šīn |

etc., mais les spéculations qui s'y greffent sur cette construction n'accusent aucune parenté avec le symbolisme exposé par Juda b. Nissim. Voir aussi *Pardes Rimmōnīm,* Korzec 1780, fol. 116 c, et Elie b. Salomon, *Midraš Talpiyōt,* au mot *Otiyōt,* impression de Smyrne, fol. 23, col. b, qui cite le *S. Peli'ah (= Qānāh)*

Fol. 76v°, à propos du problème délicat de la matière et de la forme dans le monde céleste, l'auteur fait remarquer que les philosophes préfèrent à cet égard la théorie « qui comporte le moins de difficultés et qui est la plus éloignée d'attribuer la corporéité aux substances des choses, surtout à la substance éternelle, nommée en notre langue la lumière ou la substance primordiale ».

Enfin, on pourrait ranger parmi les références implicites à l'exégèse kabbalistique l'interprétation particulière donnée au premier verset de la Genèse (fol. 51v°-52) sur laquelle nous nous sommes expliqué à sa place.

## ERRATA

PP. 7, lig. 5 : fermer la parenthèse après Neubauer.

— —, n. lig. 2 : Mattityāh.

— 16, note, lig. 4 : *ha-qemaḥ.*

— 43, lig. 11 : discursion *pour* discussion.

— 71, n. 1, pu. : Kabbalistes,.

— 82, n. 3, pu. : denotes.

— 93, texte, pu. : *Trisagion* (et ainsi par la suite).

— 96, n. 4 : L'expression est.

— 110, n. 1, lig. 2 : Schmiedl.

— — 124, n. 2 : Bouché-Leclerq.

— 129, n. 2, lig. 3 : pour *op. laud.*, lire *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Munster, 1914.

— 174, texte, pu. מלכת.

— 177, lig. 17 : קולת.

— 183, lig. 12 : באור.

# INDEX

L'Index est tripartite : I. Matières ; II. Noms Propres (personnes, sectes et écoles, titres de livres, ces derniers en italiques) ; III. Table des Manuscrits.

Les chiffres gras signalent les exposés d'ensemble, ceux entre parenthèses, les références implicites, les italiques, les références figurant dans les notes.

Pour le classement des noms hébraïques et arabes il n'est pas tenu compte des mots *ben* et *ibn* (abréviation : b.) entre le nom et le patronyme.

## I. — Matières

### A



### B



### C



### D



### E



### F

II. — Noms Propres

## III. — Table des Manuscrits

# TABLE DES MATIÈRES

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 15 AVRIL 1954
SUR LES PRESSES DE
LA FONDERIE DU MIDI
67, RUE MONTMÉJAN, 67
— BORDEAUX —

REGISTRE DES TRAVAUX
IMP. : 984 — ÉDIT. : 131
DÉPOT LÉGAL : 2me TRIM. 1954